P-ISSN 1112-5020
E-ISSN 2602-6945

# Annales du Patrimoine

**Revue académique annuelle en libre accès**
**dédiée aux domaines du patrimoine et de l'interculturalité**

25
2025

✳ Publication de l'Université de Mostaganem, Algérie

Autres livres à télécharger sur le site
https://abbassa.wordpress.com

# Annales du Patrimoine

**Revue académique annuelle dédiée aux domaines du patrimoine**
**Editée par l'Université de Mostaganem**

**N° 25, Septembre 2025**

**© Annales du patrimoine, Université de Mostaganem (Algérie)**

# Editorial Board

***

**Director of the Journal**

(Editor-in-Chief)

Prof. Mohammed Abbassa

**Reading Committee:**

Prof. Mohamed Kada (Algeria)
Prof. Tania Hattab (Algeria)
Prof. Abdelkader Fidouh (Qatar)
Dr Farida Mortet (Algeria)
Prof. Hadj Dahmane (France)
Dr Abdelouahab Bendahane (Algeria)
Dr Hakim Boughazi (Algeria)
Dr Rozita Ilani (Iran)
Dr Fouzia Bekaddouri (Algeria)
Dr Natália Nunes (Portugal)
Prof. Hocine Benaicha (Algeria)
Dr Antigoni Samiou (Greece)

**Advisory Board:**

Prof. Ali Mellahi (Algeria)
Prof. Patrick Laude (USA)
Prof. Abdelkader Henni (Algeria)
Prof. Mohamed Elhafdaoui (Morocco)
Prof. Larbi Djeradi (Algeria)
Prof. Eric Geoffroy (France)
Prof. Charef Latroche (Algeria)
Prof. Zacharias Siaflékis (Greece)
Prof. Abdelkader Touzene (Algeria)
Dr Saliou Ndiaye (Senegal)
Prof. Ahmed Brahim (Algeria)
Prof. Omer Ishakoglu (Turkey)



**Correspondence**

Revue Annales du Patrimoine
Faculty of Letters and Arts
University of Mostaganem
(Algeria)

**Email**

annales@mail.com

**Website**

http://annalesdupatrimoine.wordpress.com

P-ISSN 1112-5020 / E-ISSN 2602-6945

***

Online journal published once a year

## Authors Guidelines

The journal "Annales du patrimoine/Hawliyyat al-Turath" (ADP) is an annual trilingual, open access, peer-reviewed scientific publication that publishes original research articles in all areas of heritage: literature, language, arts and humanities, in Arabic, French and English. The Journal is edited by the University of Mostaganem, Algeria.

**Publication rules:**

Authors should respect the following recommendations:

1 - The body of the text must be in Times New Roman 12 points, normal, justified, 1.5 line spacing, top and bottom margins 2.5 cm, left and right 4.5 cm, format (A4).

2 - The text, including the bibliographic list, should not exceed 20 pages.

3 - The article must be written in Microsoft Word (doc).

4 - The title of the article must be less than one line.

5 - Name of the author (first and last name).

6 - Presentation of the author (his title, affiliation, establishment of origin, and email address).

7 - The journal does not accept articles in which two or more authors participate, only articles written by single authors. However, doctoral students can associate their supervisors.

8 - The author must attach an abstract of no more than 15 lines and include five (5) keywords.

9 - The main title, abstract and five keywords must be in the language of the article and in English.

10 - The text must not contain any underlined, bold or italic characters with the exception of titles which may be in bold.

11 - Leave an indentation of 1 cm before the paragraphs.

12 - The levels of subdivision (title 1, title 2, title 3: in bold type), (sub-title 1, sub-title 2, sub-title 3: in normal type), numbered in Arabic numerals.

13 - Do not number the words "Introduction" and "Conclusion".

14 - The titles are followed by 2 points (:).

15 - It is recommended to use short titles and subtitles.

16 - Capitalize only the first letter of the first word of titles and subtitles.
17 - The author must use only the English quotation marks "…", the parentheses (...) and the dashes of 6 (-).
18 - French quotes «...», braces {...}, square brackets [...], dashes of 8 (_) and asterisks (*) are not accepted.
19 - For reasons of ergonomics, all visual elements (table, diagram, graph, figure, image...) and symbols are not accepted.
20 - The author must convert the tables into texts.
21 - Do not write proper or common names entirely in capital letters.
22 - Put a non-breaking space after the punctuation marks: period, comma, semicolon, colon, ellipsis, interrogation point, and exclamation marks.
23 - Reference notes should be at the end of the article and numbered consecutively.
24 - The note reference must be composed in Arabic numerals in parentheses, superscript(2) and placed before the punctuation.
25 - Abstract, keywords, titles and subheadings should not contain endnotes.
26 - Endnotes should be as follows:
- Book: (Author's first and last name: Title of the book, Publishing house, Edition number, City and date of publication, Volume (if any), page).
- Journal article: (Author's first and last name: "Article title", in Journal name, Volume and/or Number, date of publication, page).
27 - The references should be listed at the end of the article in alphabetical order according to the last name of the first author, (Last name, First name: Book title, Publisher, Edition number, City and date of publication).
28 - Do not put bibliographic references within the text.
29 - It is recommended to transliterate Arabic names into Latin characters.
- The transliteration symbols for some Arabic vowels and consonants used by the journal: ʾ = a (initial), ’ (median an final), ˉ = ā (long);

ث = th; ج = j; ح = ḥ; خ = kh; ذ = dh; ش = sh; ص = ṣ; ض = ḍ; ط = ṭ; ظ = ẓ; ع = ‘; غ = gh; ق = q; و = w, ū (long), aw (diphthong); ي = y, ī (long), ay (diphthong), ى = ā; فتحة = a; ضمة = u; كسرة = i; تنوين = n; شدة = double letter; ال = al- (both solar and lunar).

30 - Symbols for transliteration of Arabic letters into Latin characters only concern the bibliographic list at the end of the article.

- The article must be presented according to the criteria proposed by the journal and written without spelling or grammatical errors. The author can publish two articles in two consecutive issues if the two articles are on the same subject.
- These conditions may be amended without notice from the editorial staff.
- To forward your article, send a message by email, with the document attached, to the journal's email.
- The editorial staff reserves the right to delete or reformulate expressions or phrases that do not suit the style of publication of the journal.
- The journal reserves the right not to publish an article without giving reasons and its decision is final.
- The articles are classified simply in alphabetical order of the names of the authors.
- The Journal appears in mid-September of each year.
- The articles published in this website engage only the responsibility of their authors and not necessarily those of the journal.

P-ISSN 1112-5020 / E-ISSN 2602-6945

## Sommaire

Analyse comparative des archives publiques et privées en Algérie selon la loi n°88-09
Mehenni Akbal 9

L'impact de la traduction sur le développement scientifique du monde arabo-musulman
Dr Baïdy Sall Ba 27

Estudio pragmático de la teoría de la argumentación en los Sagrado Corán: Sura de Yusuf como modelo
Mohamed Diab al Tamimi 49

Littérature "beur" militer pour de nouvelles hiérarchies narratives
Fouad el Jably 61

Abdelwahab Meddeb en dialogue avec Hallâj
Dr Mohamed Habiballah 69

Patrimoine linguistique familial et réussite scolaire à Moramanga
Jocelyn Herimanana 85

Le fragmentaire : vers une approche théorique postmoderne du texte
Dieudonné Blaowe Hoina 95

L'arrière-langue arabe dans l'écriture de Salah Stétié
Dr Fadi Khodr 111

L'Orient comme miroir rétroactif dans la littérature de voyage
Yassine Laachach 127

Poésie camerounaise et le syndrome minoritaire
Fernando Ligue Engamba 183

Et si l'on traduit les "Mille et Une Nuits" en féministe ?
Nessrine Naccach 163

La gestion des crises dans le théâtre au Cameroun
Dr Philippe Bienvenu Ndoubena 177
Les métaphores dans des proverbes eton
Dr Laurentine Ntsimi Owona 193
Face aux passions du passé : représentations sociales et mémoire collective
Dr Bodo Ramangason 209
Conception mythique du bœuf et du riz chez les Tsimihety à Madagascar
Dr Guy Razamany 223

Revue Annales du patrimoine, N° 25, 2025, pp. 9 - 25
P-ISSN 1112-5020 / E-ISSN 2602-6945

# Analyse comparative des archives publiques et privées en Algérie selon la loi n°88-09

Mehenni Akbal
Université d'Alger 2, Algérie

**Résumé :**

L'analyse comparative des archives publiques et privées en Algérie, telle qu'encadrée par la loi n°88-09, met en lumière les distinctions et les similitudes entre ces deux catégories de documents. Cette comparaison révèle des différences fondamentales en termes de statut juridique, de gestion et de communication des archives. Toutefois, elle met également en évidence des similitudes, notamment la reconnaissance de la valeur historique, économique, sociale ou culturelle des documents et la nécessité de leur protection et conservation. La loi n°88-09 établit un cadre réglementaire qui assure la préservation de la mémoire collective nationale tout en respectant les droits de propriété privée. L'étude des archives publiques et privées est essentielle pour comprendre les dynamiques de gestion des documents en Algérie, promouvoir la transparence administrative et enrichir la recherche historique. Cette analyse comparative permet de mieux appréhender les enjeux associés à la conservation du patrimoine documentaire, contribuant ainsi à sa valorisation et à sa transmission aux générations futures.

**Mots-clés :**

Loi n°88-09, Algérie, archives, comparaison, mémoire collective.

# Comparative analysis of public and private archives in Algeria according to Law N°88-09

Mehenni Akbal
University of Algiers 2, Algeria

**Abstract:**

The comparative analysis of public and private archives in Algeria, as framed by Law N°88-09, highlights the distinctions and similarities between these two categories of documents. This comparison reveals fundamental differences in terms of legal status, management, and communication of archives. However, it also highlights similarities, including the recognition of the historical, economic, social, or cultural value of documents and the need for their protection and preservation. Law N°88-09 establishes a regulatory framework that ensures the preservation of the national collective memory while respecting private property rights. The study of public and private

Reçu le : 28/1/2025 - Accepté le : 25/3/2025
mehenni_akbal@hotmail.com
© Université de Mostaganem, Algérie 2025

archives is essential for understanding the dynamics of document management in Algeria, promoting administrative transparency, and enriching historical research. This comparative analysis allows for a better understanding of the issues associated with the conservation of documentary heritage, thus contributing to its valorization and transmission to future generations.

**Keywords:**

Law N°88-09, Algeria, archives, comparison, collective memory.

## Introduction :

La comparaison entre les archives publiques et privées n'est pas un sujet inédit en soi. De nombreux chercheurs se sont penchés sur cette thématique, et il convient de mentionner certaines contributions notables. Vincent Duclert, par exemple, examine les défis et les réponses législatives aux crises des archives en France, soulignant l'importance de la législation archivistique pour garantir la transparence et la responsabilité des institutions publiques(1). Martine de Boisdeffre, quant à elle, explore les distinctions entre les archives privées et publiques, en mettant en lumière les implications de ces différences pour la recherche historique et la gestion documentaire(2). Jean-François Soulet analyse l'utilisation des archives publiques et privées dans la recherche historique contemporaine, en mettant en avant leur complémentarité et les défis liés à leur accessibilité(3). Toutefois, notre propos se distingue par son approche spécifique : il s'agit pour nous de comparer les archives publiques et privées à la lumière de la loi n°88-09 promulguée le 26 janvier 1988(4).

La comparaison entre les archives publiques et privées, telle qu'encadrée par la loi n°88-09, revêt une importance fondamentale pour plusieurs raisons. D'abord, elle permet une compréhension approfondie du cadre juridique régissant la gestion des archives, clarifiant les responsabilités et obligations des institutions publiques ainsi que des détenteurs privés. En mettant en lumière les différences et similitudes entre ces deux types d'archives, cette analyse favorise une appréciation des

mécanismes de préservation et des impératifs de transparence administrative. La conservation des archives publiques garantit la transparence des actions gouvernementales et renforce la responsabilité des institutions envers les citoyens. De plus, ces documents constituent une ressource inestimable pour la recherche historique, juridique et sociologique, enrichissant ainsi le savoir collectif et soutenant l'éducation et la culture. D'autre part, les archives privées, en offrant des perspectives individuelles et familiales, complètent les archives publiques et apportent une dimension plus intime et diversifiée à la mémoire collective. Le rôle de l'Etat dans la protection de ces documents souligne l'importance de préserver le patrimoine national tout en respectant la propriété privée. Cette coopération entre le secteur public et privé est essentielle pour assurer une gestion holistique et inclusive du patrimoine archivistique et documentaire. En outre, la sensibilisation à la protection des archives, qu'elles soient publiques ou privées, est extrêmement importante pour promouvoir la préservation de la mémoire historique et culturelle pour les générations futures. Ainsi, la comparaison des archives publiques et privées selon la loi n°88-09 offre une vue d'ensemble précieuse et nécessaire, mettant en exergue l'importance de la gestion rigoureuse et de la conservation de ces ressources pour la postérité, tout en renforçant la transparence, la recherche et la culture au sein de la société algérienne.

La loi algérienne n°88-09 constitue un cadre juridique fondamental régissant la gestion et la conservation des archives nationales en Algérie. Elle vise à définir les règles qui encadrent le fonctionnement et l'organisation des archives, garantissant ainsi leur préservation, leur accessibilité et leur protection. Cette législation énonce des dispositions claires et précises concernant la collecte, la conservation, l'accès et la communication des documents d'archives, tant publics que privés. En instaurant un cadre juridique robuste, cette loi assure la sauvegarde du

patrimoine documentaire national, favorisant ainsi une meilleure gouvernance et une transparence accrue des institutions publiques et privées. Elle revêt une importance capitale dans la mesure où elle contribue à la préservation de la mémoire collective, à la promotion de la recherche scientifique et à la protection des droits des citoyens.

La loi n°88-09 propose une définition précise des archives publiques et privées, permettant de distinguer clairement ces deux catégories de documents. Selon son article 5, les archives publiques sont constituées par les documents historiques ainsi que par les documents produits ou reçus par les organes de l'Etat, les collectivités locales, les entreprises et établissements publics. Ces archives, en vertu de leur caractère officiel et de leur intérêt historique, sont soumises à des régulations strictes qui garantissent leur inaliénabilité(5), leur insaisissabilité(6) et leur imprescriptibilité(7). Elles doivent être préservées et mises à disposition du public dans des conditions définies par la loi. Les concepts d'inaliénabilité, d'insaisissabilité et d'imprescriptibilité des archives sont souvent attribués à la tradition juridique française, notamment au 19e siècle. Ces principes ont été forgés pour protéger les biens du domaine public et garantir leur utilisation à des fins publiques. Ces concepts ont été formalisés et intégrés dans diverses législations et jurisprudences françaises au fil du temps, notamment dans le Code général de la propriété des personnes publiques.

En revanche, l'article 12 de la même loi définit les archives privées comme étant les documents appartenant à des personnes, des familles, des institutions ou des organisations non publiques. Ces documents, bien qu'appartenant au domaine privé, peuvent présenter une valeur historique, économique, sociale ou culturelle significative. La loi stipule que les propriétaires de ces archives doivent les déclarer volontairement à l'institution chargée des archives nationales, afin de permettre leur classement et leur protection. Ces dispositions visent à

encourager la coopération entre le secteur privé et les autorités publiques pour la sauvegarde et la valorisation de ce patrimoine documentaire.

Ainsi, la distinction entre les archives publiques et privées, telle qu'énoncée par la loi n°88-09, permet d'assurer une gestion appropriée de ces ressources documentaires, contribuant à la préservation de la mémoire nationale et à la promotion de la recherche et de la culture.

**1 - Archives publiques, biens de l'Etat :**

Les archives publiques, telles que définies par la loi algérienne n°88-09, englobent les documents historiques et ceux produits ou reçus par l'Etat, les collectivités locales, ainsi que les entreprises et établissements publics (art. 5). Leur principal trait distinctif réside dans leur caractère officiel et leur valeur historique, conférant à ces documents une importance particulière pour la mémoire institutionnelle et la transparence administrative. Ces archives sont protégées par la loi, leur conférant des attributs d'insaisissabilité, d'inaliénabilité et d'imprescriptibilité (art. 6), garantissant ainsi leur intégrité et leur pérennité dans le temps. De plus, les archives publiques sont soumises à des procédures de tri, de conservation et de versement strictement encadrées, assurant leur gestion méthodique et leur préservation pour les générations futures (art. 7, 8 et 9).

La conservation des archives publiques revêt une importance capitale, car elle permet de préserver le patrimoine documentaire national et de garantir la continuité de la mémoire historique et institutionnelle. Ces documents constituent une source indispensable pour la recherche historique, juridique et sociologique, offrant des preuves tangibles des actions et des décisions prises par les institutions publiques. La communication des archives publiques, quant à elle, favorise la transparence administrative et renforce la confiance des citoyens envers les institutions étatiques. En permettant l'accès libre et gratuit aux

documents archivés après un certain délai (art. 10), la loi encourage la participation citoyenne et la surveillance civique, tout en protégeant certains documents sensibles pour des périodes prolongées afin de préserver la souveraineté nationale, l'ordre public et l'honneur des familles.

La gestion des archives publiques est encadrée par un ensemble de règles et de réglementations visant à assurer leur collecte, leur conservation et leur communication de manière rigoureuse. Selon la loi n°88-09, les organismes publics sont tenus de procéder à un préarchivage de leurs documents sous les directives de l'institution chargée des archives nationales (art. 7). Les documents archivés doivent être triés pour identifier ceux ayant un intérêt archivistique, lesquels sont ensuite versés à l'institution des archives nationales (art. 8 et 9). La loi précise également que les archives publiques doivent être librement communicables après un délai de vingt-cinq ans, sauf pour certains documents sensibles soumis à des délais plus longs (art. 10). En outre, les documents d'archives publics qui doivent être portés à la connaissance du public sont communicables sans limitation de délai (art. 11), assurant ainsi une transparence accrue et une meilleure accessibilité aux informations.

Ces réglementations garantissent non seulement la protection et la préservation des archives publiques, mais également leur disponibilité pour les chercheurs, les historiens et le grand public, contribuant ainsi à la construction d'une mémoire collective et à la promotion du savoir et de la culture.

**2 - Archives privées, propriétés individuelles :**

Les archives privées, selon la loi n°88-09, sont constituées des documents appartenant à des personnes physiques, des familles, des institutions ou des organisations non publiques (art. 12). Contrairement aux archives publiques, ces documents ne sont pas issus d'organismes officiels, mais ils peuvent néanmoins posséder une valeur historique, économique, sociale ou culturelle significative. Les archives privées comprennent une variété de

documents tels que des lettres, des photographies, des journaux personnels, des registres d'entreprise, et bien d'autres types de documents qui témoignent de la vie privée et des activités des individus et des organisations. Ces documents peuvent offrir des perspectives uniques et précieuses sur l'histoire et la société, souvent complétant les récits officiels contenus dans les archives publiques. De plus, les archives privées sont souvent conservées par leurs propriétaires, qui peuvent décider de les partager ou de les protéger selon leurs préférences et besoins.

L'Etat algérien joue un rôle dans la protection et la préservation des archives privées, comme stipulé dans la loi n°88-09. Bien que ces documents restent la propriété des individus ou des entités privées, l'Etat reconnaît leur importance pour la mémoire collective et le patrimoine culturel national. Ainsi, l'Etat encourage les propriétaires d'archives privées à déclarer volontairement à l'institution chargée des archives nationales les documents présentant une valeur permanente (art. 13). En outre, l'Etat peut aider à la protection et à la préservation de ces documents tout en permettant aux propriétaires de les conserver (art. 14). En cas de conditions de conservation inadéquates, l'Etat se réserve le droit de prendre en charge les archives privées pour les préserver, tout en les restituant aux propriétaires dès que des conditions de sécurité suffisantes sont assurées (art. 17). Par ailleurs, l'Etat peut également exercer un droit de préemption en cas de vente d'archives privées, garantissant ainsi que ces documents ne soient pas exportés ou transférés à des entités étrangères sans son accord (art. 16).

Les propriétaires des archives privées disposent de plusieurs droits, notamment celui de conserver, protéger et consulter leurs documents. Ils peuvent également déposer volontairement leurs archives auprès de l'institution chargée des archives nationales, que ce soit à titre temporaire ou définitif. Lors du dépôt, ils ont le droit de prendre gratuitement copie de leurs documents et de

les consulter librement (art. 15). En cas de dépôt temporaire, ils peuvent demander le retrait de leurs archives à tout moment. Toutefois, la communication des archives privées à des tiers est soumise à l'autorisation expresse du propriétaire (art. 15). En outre, les propriétaires ou détenteurs d'archives privées ont l'obligation de déclarer les documents ayant une valeur permanente à l'institution des archives nationales (art. 13). Ils ne peuvent pas procéder à la destruction de leurs archives sans l'accord écrit de l'institution chargée des archives nationales (art. 18), et ils doivent également obtenir l'accord de cette institution pour toute exportation ou transfert de propriété à des personnes de nationalité étrangère (art. 16).

En substance, la loi n°88-09 établit un équilibre entre les droits des propriétaires privés et les responsabilités de l'Etat en matière de protection et de préservation des archives privées, assurant ainsi la sauvegarde de ce patrimoine précieux tout en respectant la propriété privée.

**3 - Archives publiques et privées, essai de comparaison :**

La loi n°88-09 offre un cadre distinct pour la gestion des archives publiques et privées, tout en soulignant certaines similitudes essentielles.

1. Différences :

- Origine et propriétaires. Les archives publiques sont issues de l'Etat, des collectivités locales, et des établissements publics, tandis que les archives privées appartiennent à des individus, des familles, des institutions ou des organisations non publiques.
- Statut juridique. Les archives publiques sont insaisissables, inaliénables et imprescriptibles (art. 6), ce qui signifie qu'elles ne peuvent être saisies, vendues ou sujettes à une prescription. Les archives privées, bien que protégées, restent la propriété privée de leurs détenteurs.
- Accès et communication**.** Les archives publiques deviennent librement communicables après un délai de 25 ans, avec certaines exceptions pour des documents sensibles (art. 10),

tandis que l'accès aux archives privées est soumis à l'autorisation du propriétaire (art. 15).

2. Similitudes :

- Valeur historique. Les deux types d'archives possèdent une valeur historique, économique, sociale ou culturelle significative, contribuant ainsi à la mémoire collective.
- Protection et conservation. La loi exige la protection et la préservation de ces documents par leurs détenteurs, qu'ils soient publics ou privés. L'Etat joue un rôle actif dans la protection des deux types d'archives.
- Déclaration et classement. Les propriétaires de documents privés ayant une valeur permanente doivent les déclarer à l'institution des archives nationales, de manière similaire aux obligations des organismes publics pour le préarchivage et le tri des documents (art. 13, 7 et 8).

3. Archives publiques et privées et mémoire collective :

Les archives publiques et privées jouent chacune un rôle dans la préservation de la mémoire collective et la promotion du savoir au sein de la société.

Archives publiques :

- Transparence et responsabilité. Elles assurent la transparence des actions gouvernementales et permettent aux citoyens de surveiller l'administration publique, renforçant ainsi la démocratie et la responsabilité des institutions étatiques.
- Recherche historique. Elles sont une source indispensable pour les historiens, les chercheurs et les journalistes, offrant des preuves tangibles et des documents officiels qui retracent l'histoire politique, sociale et économique du pays.
- Education et culture. En rendant les archives publiques accessibles, l'Etat favorise l'éducation et la diffusion de la culture, permettant aux citoyens d'accéder à des informations pour comprendre leur histoire et leur identité.

Archives privées :

- Perspectives diversifiées. Elles complètent les archives

publiques en offrant des perspectives individuelles et familiales, souvent absentes des documents officiels, enrichissant ainsi la compréhension de l'histoire sociale et culturelle.

- Préservation du patrimoine. Les archives privées contribuent à la sauvegarde du patrimoine familial et communautaire, préservant des témoignages uniques et des récits personnels qui autrement pourraient être perdus.
- Recherche et innovation. Elles sont également essentielles pour la recherche, fournissant des informations précieuses pour des études généalogiques, sociologiques et anthropologiques, et soutenant ainsi l'innovation et la découverte de nouvelles connaissances.

En substance, les archives publiques et privées sont complémentaires, et leur gestion adéquate selon les stipulations de la loi n°88-09 permet de préserver un patrimoine archivistique et documentaire riche et diversifié, essentiel pour la société et la mémoire collective. Cette complémentarité assure une vision holistique et inclusive de l'histoire et de la culture, permettant ainsi de transmettre un héritage précieux aux générations futures.

**4 - Enjeux et défis :**

La comparaison entre les archives publiques et privées, telle que régie par la loi n°88-09, comporte plusieurs enjeux épistémologiques, théoriques et pratiques significatifs.

Les enjeux épistémologiques concernent la nature et la production du savoir. La comparaison des archives publiques et privées permet d'examiner la manière dont différentes sources documentaires sont perçues, classifiées et utilisées pour la recherche historique et scientifique. Elle soulève des questions sur la validité et la fiabilité des archives comme sources de connaissance. En étudiant les processus de conservation et de communication des archives, les chercheurs peuvent mieux comprendre les biais potentiels et les limitations inhérentes à chaque type d'archives, ce qui contribue à une épistémologie

plus critique et nuancée de la recherche documentaire.

Théoriquement, cette comparaison offre une base pour développer des cadres analytiques et conceptuels autour de la gestion des archives. Elle permet de théoriser sur les rôles et fonctions distincts des archives publiques et privées dans la construction de la mémoire collective et individuelle. De plus, elle enrichit les débats sur la propriété, l'accès et la protection des archives, en mettant en lumière les tensions entre les intérêts publics et privés. L'analyse théorique peut également informer les politiques archivistiques et les stratégies de gestion des archives, en soulignant l'importance de l'équilibre entre transparence et protection des données sensibles.

Sur le plan pratique, la comparaison des archives publiques et privées a des implications directes pour la gestion quotidienne des archives. Elle aide à identifier les meilleures pratiques pour la collecte, la conservation et la communication des documents, tout en respectant les régulations juridiques établies par la loi n°88-09. Les archivistes et les gestionnaires de documents peuvent ainsi développer des procédures plus efficaces et cohérentes pour traiter les archives, qu'elles soient publiques ou privées. En outre, cette comparaison sensibilise les détenteurs privés à l'importance de déclarer et de protéger leurs archives, tout en assurant leur coopération avec les institutions publiques pour préserver le patrimoine documentaire national.

En substance, la comparaison des archives publiques et privées selon la loi n°88-09 offre une perspective enrichissante et multidimensionnelle, contribuant à une meilleure compréhension et à une gestion plus efficace des ressources archivistiques, tout en renforçant la recherche scientifique et la préservation de la mémoire collective.

La comparaison des archives publiques et privées, selon la loi n°88-09, présente plusieurs défis qui peuvent être épistémologiques, théoriques, et pratiques.

Les défis épistémologiques se traduisent par : - Les biais de

source. Les archives publiques sont souvent considérées comme plus fiables car elles sont produites par des institutions officielles, tandis que les archives privées peuvent être subjectives et biaisées. Cette disparité peut compliquer la comparaison. – L'accès inégal. L'accès aux archives publiques est généralement réglementé et organisé, tandis que l'accès aux archives privées dépend du bon vouloir des propriétaires, ce qui peut limiter la disponibilité des sources pour la recherche.

Les défis théoriques s'expliquent par : - Le cadre conceptuel. Elaborer un cadre théorique unifié pour comparer des entités aussi distinctes peut être complexe. Les archives publiques et privées fonctionnent selon des principes et des objectifs différents, rendant difficile leur évaluation sous les mêmes critères. – La propriété et le contrôle. Les questions de propriété et de contrôle sont centrales dans cette comparaison. Les archives publiques appartiennent à l'Etat et sont gérées selon des politiques publiques, tandis que les archives privées restent sous la propriété individuelle, ce qui peut compliquer les analyses comparatives.

Les défis pratiques englobent : - Les normes de conservation. Les standards de conservation peuvent varier considérablement entre les archives publiques, souvent mieux financées et mieux équipées, et les archives privées, qui peuvent manquer de ressources pour une conservation adéquate. - Les réglementations juridiques. Les obligations légales de déclaration, de conservation et de communication des archives publiques sont rigoureuses et bien définies, alors que les archives privées bénéficient de plus de latitude, ce qui peut entraîner des disparités dans leur gestion et leur préservation. – La fragmentation des sources. Les archives privées peuvent être dispersées entre divers propriétaires et lieux, rendant leur collecte et leur conservation systématique plus difficile par rapport aux archives publiques centralisées. – La sensibilité des données. Certains documents privés peuvent contenir des

informations sensibles ou personnelles, limitant ainsi leur accessibilité pour la recherche et compliquant leur comparaison avec les documents publics généralement soumis à des règles de transparence plus strictes.

En substance, bien que la comparaison entre les archives publiques et privées soit riche d'enseignements et essentielle pour une compréhension globale du patrimoine documentaire, elle est parsemée de défis méthodologiques, conceptuels et pratiques. Surmonter ces défis nécessite une approche équilibrée et nuancée, prenant en compte les particularités de chaque type d'archive et les contextes dans lesquels elles sont produites et conservées.

**5 - Les voies de recherche :**

La recherche en matière de comparaison entre les archives publiques et privées peut être orientée vers plusieurs axes principaux, chacun abordant des aspects différents mais complémentaires de cette comparaison. Retenons les voies de recherche ci-après :

Le cadre juridique et réglementaire touche : - L'analyse comparative des législations. Il s'agit d'étudier les différents cadres juridiques nationaux et internationaux qui régissent la gestion des archives publiques et privées et de comparer les approches législatives pour identifier les meilleures pratiques et les lacunes. – L'évolution des régulations. La démarche consiste à examiner comment les régulations ont évolué au fil du temps et comment elles influencent la gestion et la conservation des archives aujourd'hui.

Les technologies et la numérisation concernent : - L'impact de la numérisation. Il s'agit d'analyser l'impact de la numérisation sur l'accessibilité et la préservation des archives publiques et privées et d'étudier les technologies émergentes, telles que l'intelligence artificielle, dans la gestion des archives. - La comparaison des politiques de numérisation. L'approche a pour but de comparer les politiques de numérisation pour les

archives publiques et privées, et évaluer leur efficacité en termes de conservation et d'accès.

Les méthodologies de gestion et de conservation ont pour objet : - Les meilleures pratiques de conservation. Il s'agit d'identifier et comparer les meilleures pratiques de conservation pour les archives publiques et privées, en tenant compte des ressources disponibles et des défis spécifiques à chaque type d'archives. – Les stratégies de préservation préventive. Elles se rapportent à l'étude des stratégies de préservation préventive utilisées pour les archives publiques et privées et leur efficacité respective.

L'accès et l'utilisation portent sur : - L'accès aux archives. Il y a lieu de comparer les politiques d'accès aux archives publiques et privées, en étudiant les impacts sur la recherche et la transparence administrative. – L'utilisation par les chercheurs et le public. Il s'agit d'évaluer comment les archives publiques et privées sont utilisées par les chercheurs et le grand public, et identifier les obstacles à leur utilisation.

L'impact social et culturel se rapporte : - Au rôle dans la mémoire collective, c'est-à-dire analyser le rôle des archives publiques et privées dans la construction et la préservation de la mémoire collective et étudier l'impact de chaque type d'archives sur la culture et l'histoire nationales. – A la perception publique, c'est-à-dire étudier la perception publique des archives publiques et privées, et comment cette perception influence leur valorisation et leur utilisation.

L'éthique et la confidentialité se résument dans : - Les défis éthiques. Ils consistent à identifier ceux associés à la gestion des archives publiques et privées, notamment en ce qui concerne la confidentialité, la protection des données personnelles et le respect des droits des individus. – Les politiques de confidentialité. Elles s'expliquent en comparant les politiques de confidentialité pour les archives publiques et privées, et en évaluant leur conformité aux normes éthiques et légales.

En explorant ces différentes voies de recherche, les chercheurs peuvent développer une compréhension plus complète et nuancée des dynamiques entre les archives publiques et privées. Cela permet non seulement d'améliorer les pratiques de gestion et de conservation, mais également de renforcer la transparence, la recherche, et la protection du patrimoine documentaire pour les générations futures.

**Conclusion :**

L'examen approfondi des archives publiques et privées, tel que stipulé par la loi algérienne n°88-09, révèle des distinctions fondamentales ainsi que des similitudes cruciales entre ces deux catégories de documents. Les archives publiques, produites ou reçues par les organes de l'Etat, les collectivités locales et les entités publiques, se caractérisent par leur statut d'insaisissabilité, d'inaliénabilité et d'imprescriptibilité. En revanche, les archives privées, appartenant à des individus ou des entités non publiques, bien qu'elles restent propriété privée, sont également protégées et préservées par l'Etat en raison de leur valeur historique, économique, sociale ou culturelle.

Ces deux types d'archives partagent une importance commune pour la mémoire collective et la recherche historique, mais divergent quant à leur statut juridique, leur gestion et leur communication. Les archives publiques sont accessibles au public après un certain délai, favorisant ainsi la transparence et la responsabilité des institutions publiques. A l'inverse, la communication des archives privées est soumise à l'autorisation des propriétaires, permettant une préservation contrôlée du patrimoine familial et institutionnel privé.

La gestion et la conservation des archives, qu'elles soient publiques ou privées, sont d'une importance capitale pour la postérité. Elles constituent les fondements sur lesquels repose la mémoire collective d'une nation, fournissant des témoignages essentiels des événements passés, des décisions politiques, des évolutions sociales et des vécus individuels. En ce sens, les

archives jouent un grand rôle dans la construction de l'identité nationale, l'enseignement de l'histoire et la promotion de la recherche scientifique.

Une gestion rigoureuse des archives assure non seulement la préservation de ces documents pour les générations futures, mais elle garantit également leur accessibilité et leur utilisabilité. Les archives publiques, par leur transparence, renforcent la confiance des citoyens envers les institutions et favorisent une culture de la responsabilité. Les archives privées, quant à elles, offrent une perspective plus intime et diversifiée de l'histoire, complétant les documents officiels et enrichissant ainsi la compréhension globale de notre héritage.

La loi n°88-09 souligne l'importance de protéger, de conserver et de valoriser les archives, publiques et privées, en reconnaissant leur rôle indispensable dans la transmission du savoir et la construction d'une mémoire collective riche et diversifiée. La gestion efficace de ces ressources documentaires est essentielle pour préserver le passé, éclairer le présent et inspirer l'avenir.

**Notes :**

1 - Vincent Duclert : L'Etat et les archives : Question démocratique, réponse institutionnelle, Pouvoirs, Revue française d'études constitutionnelles et politiques, n°153, avril 2015, pp. 37-48.

2 - Martine de Boisdeffre : Archives privées, archives publiques : deux domaines si distincts, in : Eduquer et punir : La colonie agricole et pénitentiaire de Mettray (1839-1937), sous la direction de Sophie Chassat, Luc Forlivesi et Georges-François Pottier, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2005, pp. 245-248.

3 - Jean-François Soulet : L'Histoire immédiate : Historiographie, sources et méthodes, Armand Colin, Paris 2012, p. 256, (Collection U).

4 - Loi n°88-09 du 26 janvier 1988 relative aux archives nationales.

5 - Les archives publiques sont inaliénables et ne peuvent être détenues sans droit ni titre. Elles sont produites dans le cadre des missions de service public de l'Etat et de ses institutions.

6 - L'insaisissabilité des archives signifie qu'elles ne peuvent être saisies ou

confisquées par des créanciers ou des tiers.

7 - L'imprescriptibilité des archives veut dire qu'il n'y a pas de délai de prescription pour leur conservation. Les archives publiques doivent être conservées indéfiniment, sans que leur valeur juridique puisse être remise en question par le passage du temps.

## Références :

1 - Boisdeffre, Martine de : Archives privées, archives publiques : deux domaines si distincts, in : Eduquer et punir : La colonie agricole et pénitentiaire de Mettray (1839-1937), sous la direction de Sophie Chassat, Luc Forlivesi et Georges-François Pottier, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2005.

2 - Duclert, Vincent : L'Etat et les archives : Question démocratique, réponse institutionnelle, Pouvoirs, Revue française d'études constitutionnelles et politiques, n°153, avril 2015.

3 - Loi n°88-09 du 26 janvier 1988 relative aux archives nationales.

4 - Soulet, Jean-François : L'Histoire immédiate : Historiographie, sources et méthodes, Armand Colin, Paris 2012, (Collection U).

Revue Annales du patrimoine, N° 25, 2025, pp. 27 - 48
P-ISSN 1112-5020 / E-ISSN 2602-6945

# L'impact de la traduction sur le développement scientifique du monde arabo-musulman

Dr Baïdy Sall Ba
Université Cheikh Anta Diop de Dakar, Sénégal

**Résumé :**

Ce contenu examine l'évolution du mouvement de traduction durant les époques omeyyade et abbasside, en soulignant son rôle crucial dans le développement de la civilisation islamique. Pendant la période omeyyade, la traduction était plutôt limitée, touchant principalement des domaines comme la médecine et l'astronomie et étant réalisée par des savants chrétiens orientaux, En revanche, l'ère abbasside marque un tournant significatif avec la mise en place d'institutions comme Bayt al-Hikma. Cela a conduit à une activité de traduction intense, favorisant l'accès aux œuvres grecques, perses et indiennes. Le mouvement de traduction a été stratégique pour l'essor scientifique et intellectuel du monde musulman. Il a reposé sur des institutions puissantes, un soutien politique actif et des objectifs civilisationnels clairs. Loin d'être de simples transmetteurs, les savants arabes ont enrichi, restructuré et diffusé le savoir ancien, en créant un véritable âge d'or scientifique.

**Mots-clés :**

Traduction, abbasside, omeyyade, civilisation, sciences

# The impact of translation on the scientific development of the Arab-Muslim world

Dr Baïdy Sall Ba
Cheikh Anta Diop University of Dakar, Senegal

**Abstract:**

This content examines the evolution of the translation movement during the Umayyad and Abbasid eras, highlighting its crucial role in the development of Islamic civilisation. During the Umayyad period, translation was rather limited, affecting mainly fields such as medicine and astronomy and being carried out by Eastern Christian scholars. In contrast, the Abbasid era marked a significant turning point with the establishment of institutions such as Bayt al-Hikma. This led to intense translation activity, facilitating access to Greek, Persian and Indian works. The translation movement was strategic for the scientific and intellectual development of the Muslim world. It was underpinned by powerful institutions, active political support and clear

Reçu le : 11/6/2025 - Accepté le : 13/8/2025
Sallba2016@yahoo.fr
© Université de Mostaganem, Algérie 2025

civilisational objectives. Far from being mere transmitters, Arab scholars enriched, restructured and disseminated ancient knowledge, creating a veritable scientific golden age.

**Keywords:**
Translation, Abbasid, Umayyad, civilisation, sciences

## Introduction :

Cette recherche composée de trois axes traite d'abord les débuts du mouvement de traduction, mettant en lumière l'émergence de ce mouvement à travers l'histoire, depuis que l'humanité a commencé à développer des langues et à interagir avec la diversité des cultures et des civilisations. Ensuite aborde la traduction aux époques omeyyade et abbasside, proposant une brève présentation du mouvement de traduction, tout en mettant l'accent sur la traduction d'ouvrages vers l'arabe sous le patronage des califes et des sultans au cours de ces deux périodes. La recherche s'intéresse enfin à la nature des sciences traduites, traitant des différentes dimensions du mouvement de traduction. Nous y avons distingué deux orientations : la traduction des sciences médicales et astronomiques, ainsi que la traduction des ouvrages de mathématiques et de philosophie.

## 1 - Les débuts du mouvement de la traduction :

La traduction était déjà pratiquée au Proche-Orient dès le troisième millénaire avant J.-C., comme en témoignent des documents sumériens traduits en akkadien. Cependant, de telles généralisations sur tous les aspects de la vie culturelle doivent être prises avec prudence : elles ne doivent pas dépasser une valeur purement descriptive.

Dans le cadre de notre sujet, bien qu'il soit certain que des œuvres grecques profanes aient été traduites vers les langues du Proche-Orient - y compris l'arabe - avant l'avènement des Abbassides, ces premières traductions ne suffisent pas à expliquer, à elles seules, l'ampleur du mouvement de traduction ultérieur. Celui-ci ne peut pas être interprété comme une simple

continuité d'une pratique antérieure, mais comme une entreprise nouvelle, dotée de ses propres motivations et finalités.

Chaque activité de traduction répond à des raisons et à des objectifs spécifiques, qu'il convient d'étudier dans leur contexte particulier. Ainsi, les sections suivantes n'ont pas pour vocation de retracer l'histoire de la traduction dans sa totalité, mais de se concentrer sur un moment-clé : le début du mouvement de traduction et de transmission du savoir dans la civilisation arabo-musulmane. Ce mouvement a permis aux Arabes et aux musulmans d'avoir accès aux savoirs de l'Antiquité et aux textes majeurs des civilisations antérieures, posant ainsi les fondations d'un essor scientifique et culturel durable(1).

Conscients de l'importance de ce transfert de connaissances, les savants, les califes et les penseurs musulmans ont compris qu'une culture ne pouvait se développer en se fondant sur une seule langue. C'est dans cet esprit que furent créées des bibliothèques et des maisons de la sagesse, dotées de départements spécialisés dans la traduction. Ces institutions peuvent être considérées comme de véritables centres de documentation, au sens moderne du terme, fournissant des informations accessibles en plusieurs langues à tous ceux qui en avaient besoin(2).

Le contact des Arabes avec d'autres nations, à la suite des conquêtes, les mit en relation avec des peuples ayant connu des expériences civilisationnelles diverses à travers les âges, ce qui entraîna un brassage culturel important. Les idées et les goûts arabes se sont mêlés à ceux des autres civilisations, contribuant ainsi à l'essor et au développement de la civilisation islamique. Ce mélange donna naissance à une civilisation raffinée, qui prit sa forme définitive et s'épanouit notamment à l'époque abbasside, puis andalouse(3).

Par ailleurs, la base sociale du monde arabe s'est élargie considérablement, s'étendant du Golfe à l'Atlantique, en raison

de ces contacts et de l'échange culturel avec d'autres civilisations. Ce processus fut favorisé par la communication, le commerce, et le transfert de savoirs[4].

Les Arabes commencèrent alors à s'intéresser aux civilisations étrangères, et à diffuser leur propre culture dans les régions conquises. C'est ainsi que le travail de traduction prit son essor, notamment parmi les intellectuels et les penseurs arabes, qui entreprirent de traduire un large éventail de savoirs : des sciences exactes aux sciences théoriques, en passant par l'astronomie – essentielle, par exemple, pour déterminer les horaires du jeûne, de la prière et du pèlerinage. Ils s'intéressèrent aussi aux sciences appliquées, indispensables à la santé des populations, à la prévention des maladies et des épidémies[5].

Ce mouvement de traduction et d'appropriation des savoirs fut si fructueux qu'il permit aux penseurs arabes d'accumuler un riche patrimoine scientifique et intellectuel. Progressivement, ils se tournèrent vers la philosophie, notamment dans le but de défendre la foi islamique en comprenant les arguments de leurs adversaires et en y répondant avec des outils intellectuels solides[6].

Il convient de souligner que le mouvement de traduction et de transmission ne s'est pas développé indépendamment de conditions objectives. Il s'est construit à travers une succession de phases, chacune marquée par des caractéristiques propres. Il ne s'agit donc pas d'une simple chronologie linéaire, abstraite de ses contextes épistémologiques : chaque étape a été déclenchée par une crise ou un besoin spécifique, donnant lieu à une dynamique particulière.

Contrairement à d'autres civilisations où ce processus fut plus spontané ou informel, l'intérêt des Arabes pour la transmission du savoir s'est concrétisé par la fondation de maisons de traduction et d'institutions savantes, généreusement

financées par les califes, les ministres et les notables[7]. Dans le Levant islamique, le mouvement de traduction s'est étendu sur environ quatre siècles - du I$^{er}$ jusqu'au milieu du IV$^{e}$ siècle de l'hégire -, traversant différentes étapes de maturation et d'aboutissement.

Ainsi, la pratique de la traduction au premier siècle de l'hégire différait considérablement de celle des siècles suivants. Ces différences tiennent à plusieurs facteurs : la culture et le niveau d'instruction des traducteurs, leur connaissance du contenu à traduire, leur maîtrise des langues sources et cibles, le nombre de langues qu'ils connaissaient, le contexte intellectuel et institutionnel dans lequel ils évoluaient, ainsi que les sources auxquelles ils avaient accès. Tous ces éléments contribuaient à façonner la qualité et les caractéristiques spécifiques de la traduction à chaque époque[8].

Les travaux des spécialistes ont établi que ce mouvement scientifique actif s'est développé en quatre grandes étapes :

Première étape : le processus initial de transfert des savoirs, qui a débuté sous la dynastie omeyyade et s'est poursuivi pendant environ soixante ans. Cette phase marque les premiers efforts de traduction dans le monde islamique.

Deuxième étape : la période allant du califat d'al-Mansûr jusqu'à la mort de Hârûn al-Rachîd. Cette époque fut marquée par l'émergence de traducteurs brillants tels que Jorjis ibn Bukhtishu', Ibn al-Muqaffa', et Yûhanna ibn Isḥâq (Jean fils d'Isaac).

Troisième étape : la phase de prospérité intellectuelle, dominée par les traductions de Hunayn ibn Isḥâq et de son école, qui jouèrent un rôle fondamental dans la structuration du savoir scientifique et médical en langue arabe.

Quatrième étape : la période allant du début du IV$^{e}$ siècle de l'Hégire jusqu'au milieu du V$^{e}$ siècle. Elle vit l'essor de nouveaux traducteurs réputés, parmi lesquels Abû Bichr Mattâ ibn

Yûnus, Sulaymân al-Sijistânî, Abû ‘Uthmân al-Dimachqî et Abû ‘Ali ‘Isâ ibn Zar‘a[9].

L’importance de la traduction dans l’histoire du transfert des savoirs réside dans le fait qu’elle représente la phase inaugurale du développement scientifique au sein de la civilisation musulmane. Les œuvres traduites durant ces premières étapes ont constitué les fondations intellectuelles sur lesquelles se sont construites les disciplines scientifiques, philosophiques et médicales de l’Islam.

**2 - La traduction aux époques omeyyade et abbasside :**

Le mouvement de traduction s’est manifesté progressivement sous les Omeyyades, mais c’est véritablement à l’époque abbasside qu’il connut son apogée. Durant la période omeyyade, les efforts de traduction étaient encore sporadiques, souvent limités à des domaines pratiques tels que la médecine ou l’astronomie, traduits essentiellement depuis le grec ou le syriaque par des savants chrétiens orientaux. Ces premiers travaux ont jeté les bases d’un intérêt croissant pour le savoir étranger.

Sous les Abbassides, en particulier à partir du califat d’al-Mansur (754–775), le mouvement de traduction s’est structuré et intensifié. Les califes abbassides ont compris l’importance stratégique de l’acquisition du savoir pour asseoir leur pouvoir et renforcer la civilisation islamique. Ils ont ainsi fondé des institutions spécialisées, telles que Bayt al-Hikma (la Maison de la Sagesse), à Bagdad, qui devint un véritable centre de traduction et de recherche scientifique.

Les califes, les vizirs et les notables finançaient généreusement les travaux de traduction, encourageant les savants à traduire les grandes œuvres philosophiques, médicales, mathématiques et scientifiques issues du patrimoine grec, perse, syriaque et indien. Parmi les traducteurs les plus éminents de cette époque, on compte Hunayn ibn Isḥâq, al-Kindî, Thâbit ibn

Qurra et bien d’autres, qui ont non seulement traduit les textes anciens, mais les ont aussi commentés, corrigés et enrichis.

Cette dynamique a favorisé une véritable renaissance intellectuelle dans le monde islamique, marquée par une appropriation critique des savoirs antiques et par le développement de nouvelles branches du savoir. Le mouvement de traduction aux époques omeyyade et abbasside ne se limitait pas à un simple transfert de textes ; il s’agissait d’un véritable processus de transformation culturelle, scientifique et philosophique, qui a permis à la civilisation islamique de devenir l’un des foyers majeurs du savoir universel pendant plusieurs siècles.

1. La traduction à l’époque omeyyade :

L’état de la langue et de la littérature à l’époque omeyyade a profondément évolué par rapport à celui de la période de la Jahiliyya (l’époque préislamique). Les styles littéraires se sont affinés, le langage frivole et les expressions dissonantes ont été progressivement écartés, traduisant ainsi une transformation globale de la vie sociale, religieuse et politique des Arabes à cette époque(10).

Le premier Arabe musulman à avoir manifesté un réel intérêt pour la transmission des savoirs étrangers vers la langue arabe fut Khâlid ibn Yazîd ibn Mu‘âwiya (mort en 85 de l’Hégire / 704 ap. J.-C.). Surnommé parfois "le philosophe des Omeyyades", il est considéré comme un précurseur du mouvement de traduction(11). Il fit venir en Syrie un groupe de philosophes grecs, résidant alors en Égypte et parlant l’arabe. Il leur ordonna de traduire en arabe des ouvrages techniques et scientifiques rédigés à l’origine en grec.

Parmi eux se trouvait un moine byzantin nommé Marianus, à qui Khâlid demanda de lui enseigner les fondements de l’alchimie. Une fois ces connaissances acquises, Khâlid ordonna leur traduction en arabe. Cette tâche fut confiée à un homme

nommé Isṭifân al-Qadîm (Estefan l'Ancien), qui réalisa les premières traductions connues dans le monde islamique. Ces textes concernaient des disciplines telles que la médecine, l'astronomie, la logique, l'alchimie et les techniques artisanales.

Ainsi, le premier transfert de savoirs d'une langue étrangère vers l'arabe dans la civilisation islamique est attribué à Khâlid ibn Yazîd[12]. Il supervisa la traduction de plusieurs ouvrages, posant les fondations d'une tradition intellectuelle qui prendra toute son ampleur à l'époque abbasside.

En parallèle, sous le règne de ʻAbd al-Malik ibn Marwân, des réformes administratives furent entreprises, notamment la traduction des registres fiscaux (Diwân) de l'Égypte, qui étaient rédigés en grec et en copte, vers l'arabe[13]. Cette réforme fut concrétisée sous le califat de Al-Walîd ibn ʻAbd al-Malik, marquant un tournant vers l'arabisation des institutions étatiques[14].

Sous le règne des Omeyyades, plusieurs ouvrages furent traduits, en complément des efforts déjà amorcés sous Khâlid ibn Yazid. D'après al-Qurachî, citant Ibn al-Nadîm, Masarjawiya traduisit, à la demande du calife ʻUmar ibn ʻAbd al-ʻAzîz (règne : 98–101 H), un ouvrage intitulé Hârûn le Prêtre. Selon Ibn Abî Uṣbaʻa, reprenant les propos d'Ibn Jaljal, Masarjawiya fut actif comme traducteur sous les Omeyyades, contribuant à transférer plusieurs ouvrages vers l'arabe. Le calife ʻUmar ibn ʻAbd al-ʻAzîz découvrit ce manuscrit dans les bibliothèques et ordonna qu'il soit conservé dans sa propre chapelle, signe de l'estime portée à ce savoir étranger[15].

Par ailleurs, le premier ouvrage médical connu ayant été traduit en arabe remonte au califat de Marwân ibn al-Ḥakam. Il s'agit du Kanach d'Ahren al-Qass ibn ʻAyn, contenant une trentaine d'articles médicaux. Cette œuvre fut traduite de l'araméen vers l'arabe par Masarjawiya, médecin à Bassora, qui y ajouta deux chapitres supplémentaires[16].

C'est également durant cette période que des monastères chrétiens jouèrent un rôle essentiel dans la préservation et la transmission du savoir. Ils établirent des écoles de traduction, dont l'une des plus célèbres fut fondée dans le monastère de Mâr Mâryûn (Marvithon), où des moines syriens contribuèrent à la traduction de textes philosophiques, scientifiques et médicaux.

Cependant, il convient de souligner que, malgré ces efforts, le mouvement de traduction à l'époque omeyyade resta limité et de nature essentiellement individuelle. Il dépendait étroitement de la volonté et de la vision des personnalités qui l'initiaient. Avec la disparition de ces mécènes ou savants, l'élan s'interrompait généralement(17).

2. La traduction à l'époque abbasside :

La première période abbasside a été marquée par un essor remarquable du mouvement de traduction, qui portait sur les œuvres des anciens Grecs, Indiens, Nabatéens et Perses, couvrant divers domaines du savoir. Les califes abbassides jouèrent un rôle décisif dans l'encouragement de ce mouvement, en lui accordant un soutien matériel conséquent et en reconnaissant l'importance stratégique de l'accès au patrimoine intellectuel de l'humanité.

La traduction fut l'un des premiers signes révélateurs d'une adaptation de la pensée arabe à des environnements culturels variés. Il serait toutefois erroné de considérer les Arabes uniquement comme de simples transmetteurs passifs du savoir. Au contraire, ils contribuèrent activement à l'enrichissement, à la critique et à la restructuration des sciences héritées. Nombre de leurs apports dans les domaines scientifiques, philosophiques et médicaux ont constitué des avancées majeures, bien que, malheureusement, une partie de ce savoir se soit perdue avec le temps(18).

Ce vaste mouvement de traduction, en particulier durant le début de l'époque abbasside, joua un rôle fondamental dans la renaissance intellectuelle de la civilisation arabo-islamique. Il

servit de tremplin au développement d'un savoir propre, fondé sur une lecture critique et approfondie des sources étrangères.

Après avoir assimilé les œuvres traduites, les savants musulmans commencèrent à produire leurs propres traités, dans toutes les branches du savoir : mathématiques, médecine, astronomie, philosophie, logique, et bien d'autres disciplines. Leur contribution fut essentielle à la maturation et à l'institutionnalisation de la science dans le monde islamique(19).

Un des pionniers de cette période fut 'Abd-Allâh ibn al-Muqaffa' (mort en 759 ap. J.-C.), célèbre pour avoir traduit des textes de morale et de sagesse, notamment le recueil Kalila wa Dimna, adaptation d'un texte indo-persan qui devint une œuvre phare de la littérature arabe. Ce travail témoigne d'une traduction créative, où la transmission s'accompagne de réinterprétation et d'adaptation au contexte culturel arabe.

C'est sous le califat d'Abû Ja'far al-Manṣûr (754–775) que le mouvement de traduction connut ses premiers signes structurés, en contraste avec le règne précédent du calife Abû al-'Abbas al-Saffâh, dont la courte durée et les préoccupations politiques n'avaient pas permis l'essor de telles activités. Une fois installé à Bagdad, al-Manṣûr fit appel à plusieurs savants étrangers, parmi lesquels le médecin Georgios ibn Gabriel (mort en 160 H / 777 ap. J.-C.), qui traduisit plusieurs ouvrages médicaux du grec à l'arabe. Cette initiative témoigne de l'intérêt croissant du pouvoir abbasside pour les sciences pratiques et théoriques venues d'autres civilisations(20).

Sous le règne du calife Hârûn al-Rashîd (170–193 H / 786–808 J.-C.), le mouvement de traduction connut une nouvelle impulsion. D'anciens ouvrages médicaux furent traduits, ainsi que plusieurs textes fondamentaux de logique aristotélicienne. Cette période vit également la création d'un secrétariat dédié à la traduction, institutionnalisant cette activité au cœur de l'administration califale. L'un des événements notables de cette

époque fut la traduction du traité de géométrie d’Euclide, réalisée par al-Hajjâj ibn Maṭar. Cette version, dite "harûnienne", fut nommée ainsi en hommage au calife, afin de la distinguer d’autres traductions ultérieures(21).

C’est cependant sous le règne du calife al-Ma’mûn (198–218 H / 813–833 J.-C.) que la traduction atteignit son apogée. Convaincu que la raison et la logique pouvaient servir d’outils puissants pour contrer les hérésies religieuses et renforcer la foi, al-Ma’mûn fit de la Maison de la Sagesse (Bayt al-Ḥikma) un véritable centre de recherche et de traduction. Il y fit traduire un grand nombre d’ouvrages philosophiques et scientifiques, notamment les traités grecs de philosophie, de logique, d’astronomie et de mathématiques. Il considérait que ces textes, bien traduits et correctement compris, permettraient de mieux défendre l’orthodoxie musulmane et de répondre rationnellement aux courants divergents.

Dans ce contexte, les Mu‘tazilites, partisans de l’usage de la raison en théologie, s’approprièrent les textes traduits pour développer la science du kalâm (théologie spéculative). Ce climat intellectuel favorisa également l’essor de la philosophie néoplatonicienne, qui s’implanta au sein de certaines écoles de pensée chrétiennes et musulmanes(22). Al-Ma’mûn alla jusqu’à envoyer des délégations à Byzance pour y acquérir des manuscrits grecs précieux. Des traducteurs comme al-Hajjâj ibn Maṭar, Ibn al-Biṭrîq et Salma, affiliés à la Maison de la Sagesse, furent envoyés pour collecter, sélectionner et rapporter ces ouvrages.

L’influence du pouvoir sur les intellectuels de l’époque ne s’arrêta pas à la simple commande de traductions. Le célèbre auteur al-Jâḥiẓ, par exemple, écrivit plusieurs de ses ouvrages à la demande de califes ou de fonctionnaires de haut rang, recevant parfois des cadeaux ou des autorisations officielles pour ses écrits(23). On peut citer, entre autres, son livre "Imâmat Muʿâwiya", rédigé à la demande du muʿtazilite Thamâma ibn al-

Achrâs pour défendre la position du calife et ridiculiser les avis contraires, notamment ceux des Nabaṭéens. L'ouvrage fut destiné au juge Aḥmad ibn Abî Duʿâd, influent intellectuel et soutien du courant muʿtazilite[24].

Le calife al-Ma'mûn s'intéressa aussi de près aux sciences exactes. Il se lia d'amitié avec Ibn Saʿîd al-Jawharî, qu'il encouragea à mener des observations astronomiques dans le nord de Bagdad. Ibn Sa'îd produisit plusieurs travaux, parmi lesquels un Zîj (traité astronomique) et une Interprétation d'Euclide[25]. Le calife ordonna également l'achat de manuscrits grecs en Asie Mineure, qui furent ensuite traduits à Bagdad.

Ce vaste mouvement de traduction, notamment depuis les sources grecques, eut un impact décisif sur la renaissance culturelle et scientifique de l'époque abbasside. Il stimula un intense mouvement intellectuel, jetant les bases d'une science islamique florissante qui influencera durablement aussi bien l'Orient que l'Occident médiéval.

Après avoir étudié et assimilé les ouvrages traduits, les savants musulmans se mirent à produire des écrits originaux dans toutes les branches du savoir. Ils ne se contentèrent pas de transmettre passivement les connaissances antiques : ils les enrichirent par leurs créations, leurs observations empiriques et leurs apports théoriques. Ce dynamisme intellectuel fut soutenu par un réseau de missions et de voyages scientifiques, qui facilita la circulation des érudits entre les différentes régions du monde islamique, mais aussi entre celui-ci et les contrées voisines[26].

La langue arabe, devenue langue commune du savoir, joua un rôle fondamental dans la diffusion des sciences. Elle permit de créer une unité linguistique et intellectuelle propice à l'échange et à la collaboration entre savants d'origines diverses. Par le biais du mouvement de traduction, cette langue fut progressivement introduite dans d'autres régions, favorisant une véritable dynamique d'échange culturel et civilisationnel, où l'héritage

antique fut non seulement préservé, mais aussi renouvelé et exporté. Ce processus reflète pleinement l'élan de civilisation initié sous les Omeyyades et perfectionné sous les Abbassides, dans lequel la traduction fut l'un des vecteurs majeurs de la renaissance scientifique et intellectuelle du monde médiéval(27).

**3 - La nature de la science traduite :**

Selon Ibn al-Nadîm dans son célèbre ouvrage Al-Fihrist, le mouvement de la traduction scientifique dans le monde islamique a traversé trois phases principales, chacune marquée par la prédominance de certains domaines scientifiques. Cette classification met en lumière non seulement les types de savoirs traduits, mais aussi les priorités intellectuelles et pratiques des différentes époques du califat islamique(28).

Le mouvement de traduction dans le monde islamique a débuté avec un intérêt marqué pour la médecine et l'astronomie, deux domaines étroitement liés aux besoins concrets de la société islamique. L'attention exceptionnelle portée à la santé, à la connaissance des corps célestes et à l'organisation du temps religieux, a conduit les califes et les savants à considérer ces sciences comme prioritaires.

1. La médecine : entre nécessité et investissement scientifique :

La médecine fut l'une des premières sciences à bénéficier d'un effort systématique de traduction. Ce domaine a rapidement rassemblé à la fois des savants musulmans et non musulmans, tels que des chrétiens nestoriens et des zoroastriens, tous impliqués dans la transmission et le développement des savoirs médicaux sous l'Etat islamique. La médecine était si valorisée qu'aucun autre domaine du savoir ne fut autant convoqué ni examiné avec autant de rigueur. Dès le règne du calife Al-Muqtadir Billâh (290-320 H), un examen officiel pour les médecins fut instauré à Bagdad, signe de la professionnalisation croissante de la médecine dans la civilisation islamique(29).

L'attention sans précédent à la santé publique s'est

manifestée dès les Omeyyades : sous Marwân ibn al-Hakam (64-65 H), le premier ouvrage médical traduit en arabe fut Kanach, un traité attribué à Ahran al-Qas ibn 'Ayn, contenant trente articles traduits de l'araméen par le médecin Masarjawiyah. Celui-ci y ajouta deux articles de son cru[30]. En parallèle, le médecin Ibn Âthâl traduisit des livres médicaux grecs vers l'arabe. Ces premiers efforts marquèrent un tournant dans la culture islamique en stimulant l'intérêt pour la traduction scientifique[31].

L'action pionnière du calife Al-Walîd ibn Abdul Malik (mort en 88 H / 706 J.-C.) confirme cette dynamique : il fut le premier à fonder un véritable hôpital (Bimaristan) pour les lépreux, à engager des médecins et à leur attribuer des salaires et récompenses. Cette politique d'investissement dans les soins de santé et dans la formation médicale posa les fondements d'un système de santé avancé[32].

Le rôle majeur de Hunayn ibn Isḥâq doit également être souligné : chef de la célèbre école de traduction fondée par le calife Al-Ma'mûn à Bagdad, il est surnommé le père de la médecine arabe. Son œuvre de traduction est immense : il traduisit l'intégralité des ouvrages médicaux de Galien, donnant ainsi à ce dernier une grande notoriété dans le monde islamique. Il traduisit aussi les œuvres d'Hippocrate et de Dioscoride, notamment le célèbre Al-Aqrabadin, un traité de pharmacopée. Ses traductions, réalisées en collaboration avec ses élèves, témoignent d'un engagement intellectuel profond, combinant fidélité scientifique et adaptation terminologique en arabe. Ainsi, la traduction médicale à l'époque islamique n'était pas un simple effort de préservation, mais un moteur de transformation scientifique et sociale, soutenu par les pouvoirs politiques, les institutions médicales et les savants de toutes confessions.

2. La traduction des livres d'astronomie :

L'astronomie, tout comme la médecine, a joué un rôle

fondamental dans les débuts du mouvement de traduction scientifique dans le monde islamique. Utilisée à des fins religieuses (calcul du calendrier lunaire, horaires de prière, détermination de la qibla), administratives et astrologiques, elle suscitait un grand intérêt de la part des califes, savants et astrologues.

Sous le règne du calife 'Umar ibn 'Abd al-'Azîz, on raconte qu'il découvrit dans certaines bibliothèques un livre intitulé Ahran ibn Mubin. Il ordonna qu'il soit extrait et placé dans sa salle de prière, puis pria Allah durant quarante jours avant de le rendre accessible au public, convaincu de son utilité pour les musulmans. Ce geste symbolique montre à quel point les textes anciens, même avant d'être traduits à grande échelle, étaient traités avec révérence et prudence(33).

Au début de l'époque abbasside, les traductions d'ouvrages astronomiques commencèrent à se systématiser. L'orientaliste Nanlino affirme que le livre Hukm al-Shajar de Markash al-Hakim pourrait avoir été l'un des premiers textes traduits en arabe, ouvrant la voie à un long processus de transfert de connaissances dans le domaine céleste(34).

Le calife Abû Ja'far al-Manṣûr (mort en 158 H / 775 J.-C.), soucieux d'intégrer les savoirs anciens dans la culture islamique, fut le premier calife à s'entourer d'astrologues et à faire traduire d'anciens traités arabes et non arabes d'astronomie et d'astrologie. Il considérait ces sciences comme des outils d'aide à la gouvernance, selon une tradition inspirée des Perses et des Grecs.

Ce mouvement atteignit son apogée sous le règne du calife al-Ma'mûn, fils de Hârûn al-Rachîd. Passionné par les étoiles et les sciences exactes, il fonda des observatoires, initia des relevés astronomiques, et ordonna la traduction des principaux traités grecs, indiens et persans relatifs à l'astronomie. Il s'inspira des pratiques des anciens rois de Perse, qu'il admirait pour leur

érudition. La Maison de la Sagesse de Bagdad devint alors un centre de recherche astronomique de renommée mondiale. Cette convergence entre spiritualité, science et politique fit de l'astronomie une discipline centrale du projet intellectuel de l'Etat abbasside, et la traduction en fut l'outil indispensable(35).

3. Traduction des livres de mathématiques et de philosophie :

Les anciens Arabes n'avaient qu'une connaissance limitée des mathématiques, se contentant souvent des bases. Ce domaine avait été bien plus développé chez les Indiens, notamment en arithmétique, ainsi que chez les Grecs, qui abordaient les mathématiques sous une forme géométrique sophistiquée. Les anciens Egyptiens, quant à eux, maîtrisaient déjà certaines notions d'algèbre.

Toutefois, c'est aux Arabes que l'on doit un véritable essor des sciences mathématiques dans le monde médiéval, notamment en les systématisant, en les enrichissant et surtout en les transmettant à l'Occident. Leur plus grande contribution fut l'introduction du système décimal fondé sur l'usage du zéro, qu'ils ont transmis depuis les Indiens. Ce système révolutionna le calcul, remplaçant les anciennes méthodes fondées sur les lettres ou les chiffres romains. L'Europe ne connut cette méthode de calcul qu'à travers les savants arabes, vers le V$^{e}$ siècle de l'ère chrétienne, comme en témoigne l'origine arabe du mot "zéro" (de l'arabe ṣifr). Ainsi, par leur rôle de médiateurs entre les anciennes civilisations et l'Europe, les Arabes ont ouvert la voie à l'essor des mathématiques modernes(36).

Le calife al-Ma'mûn joua un rôle fondamental dans le transfert du savoir grec vers le monde musulman. Il envoya une expédition officielle dans l'Empire byzantin (Rome d'Orient) afin d'y rechercher des manuscrits grecs précieux. Parmi les membres de cette mission figuraient des savants renommés tels qu'al-Hajjâj ibn Maṭar, John ibn Parekh et Salam, le gardien de la célèbre Maison de la Sagesse (Bayt al-Hikma). De leur côté, les

Banû Shakir – Muhammad, Ahmad et al-Hasan – envoyèrent également une délégation, dont le plus éminent représentant était Hunayn ibn Isḥâq, pour rassembler des manuscrits rares. Ces efforts permirent de ramener une vaste collection d'ouvrages, notamment sur l'arithmétique, enrichissant considérablement le corpus scientifique arabe(37).

La philosophie, terme d'origine grecque signifiant (amour de la sagesse), désignait dans l'Antiquité bien plus qu'une simple quête de savoir abstrait. Elle englobait diverses disciplines telles que les mathématiques, la médecine, l'astronomie et même la musique. Ce large champ de la connaissance n'était pas connu des Arabes aux débuts de l'islam. Il ne pénétra le monde islamique que tardivement, précisément au cours de la première époque abbasside, grâce à l'intensification du mouvement de traduction(38).

Les manuscrits grecs, notamment ceux des philosophes comme Aristote et Platon, étaient largement répandus dans des centres intellectuels tels qu'Alexandrie, Antioche et Harran. C'est dans ce contexte que le calife al-Ma'mun joua un rôle déterminant : convaincu de la valeur du savoir grec, il ordonna la traduction, la collecte et l'analyse de ces œuvres philosophiques. Cela permit l'introduction systématique de la philosophie grecque dans la pensée islamique(39).

Dès le règne d'Abu Ja'far al-Manṣûr, des traductions importantes apparurent, notamment d'ouvrages majeurs de philosophie logique et morale. Parmi les figures clés de ce mouvement, Hunayn ibn Isḥâq se distingue comme l'un des pionniers dans la traduction et la révision des textes philosophiques. Il fut le premier à traduire et à restructurer de manière rigoureuse plusieurs œuvres d'Aristote, notamment la Sophistique, compilée dans l'ensemble connu sous le nom de Logique d'Aristote(40). Par son travail de clarification, Hunayn ne s'est pas limité à la traduction littérale ; il a introduit une

terminologie philosophique arabe, facilitant ainsi l'appropriation de la pensée grecque par les savants musulmans.

Ce mouvement de traduction a profondément influencé la pensée islamique, nourrissant non seulement la philosophie proprement dite, mais aussi la théologie rationnelle (kalâm), la logique, et même les sciences naturelles. Il a ouvert la voie à des penseurs majeurs comme al-Kindî, al-Fârâbâ, Avicenne (Ibn Sîna) et Averroès (Ibn Ruchd), qui ont non seulement compris les Grecs, mais ont contribué à les dépasser(41).

En 803, le calife al-Ma'mûn, fils de Hârûn al-Rachîd, fonda une académie spécialisée pour les traducteurs, connue sous le nom de Bayt al-Hikma (Maison de la Sagesse), dans le but de transférer l'héritage grec, en particulier philosophique, vers le monde arabe. Cette institution devint un centre intellectuel majeur, où les plus grands savants et traducteurs traduisirent, commentèrent et enrichirent les œuvres philosophiques grecques, notamment celles d'Aristote, de Platon et des néoplatoniciens(42).

La diffusion de la philosophie grecque via la langue arabe permit non seulement un dialogue entre cultures, mais aussi l'émergence d'une philosophie islamique autonome. Des penseurs comme Yaḥyâ al-Nahâwî traduisirent et débattirent des grandes questions philosophiques, comme l'éternité du monde, introduisant ainsi la pensée grecque dans le débat théologique musulman.

**Conclusion :**

Le mouvement de traduction représente l'un des vecteurs les plus essentiels de la transmission du savoir, et constitue un pilier fondamental de la civilisation arabo-islamique. Ce qui nous est parvenu des diverses sciences grâce à ce mouvement mérite une attention particulière, tant pour la richesse des contenus transmis que pour les efforts remarquables de ceux qui en furent les artisans. Cette recherche se veut une contribution théorique à

la compréhension de l'émergence du mouvement de traduction et de son rôle dans l'enrichissement culturel et scientifique du monde islamique. Elle met en lumière le transfert de connaissances issues de civilisations et de langues variées, touchant à des disciplines aussi diverses que les sciences naturelles, les mathématiques, la philosophie, la médecine, la physique ou encore l'astronomie.

**Notes :**

1 - Gutas Dimiti: Al-fikr al-yûnânî fî al-thaqâfa al-'arabiyya, Markaz dirâsât al-waḥda al- 'arabiyya, Beyrotuh, 1993, p. 57.
2 - Yûsuf Zidân: Al-tarjama fî al-turâth al-'arabî, Markaz dirâsât al-waḥda al-'arabiyya, Beyrouth, p. 22.
3 - Ibrâhîm Salmân Al-Kurawî et 'Abd al-Tawwâb Charaf al-Dîn: Al-marji' fî al-ḥaḍâra al-islâmiyya, Manchûrât dhât al-Salâsil, al-Kuwayt, 1987, t.2, p. 473.
4 - Khalîl Ibrâhîm Al-Samrânî: Dirâsât fî târîkh al-fikr al- 'arabi, Wazâra al-ta'lîm al-'âlî wa al-bahth al-'ilmî, Jâmi'a Mossoul, 1986, p. 11
5 - Najîb 'Abd al-Rahmân Hakamet: Târîkh al-'ulûm, Dirâsât fî târîkh al-'ulûm hind al-'arab, Mossoul, 1977, p. 15
6 - 'Iṣâm al-Dîn Muhammad Ali: Bawâkir al-thaqâfa al-islâmiyya wa ḥaraka al-naql wa al-tarjama, Mancha'a al-ma'ârif bi al-askandariyya, Miṣr, 1986, p. 27.
7 - Rihâm Za'rab: Al-tarjama fî al-thaqâfât, Chaẓâyâ adabiyya, 2006, p. 2.
8 - Yûsuf Hibî: Ḥanîn ibn Isḥâq, Dâr al-ḥurriya li al-ṭibâ'a, Baghdad, 1974, p. 27.
9 - Rachîd Al-Jamîlî: Ḥaraka al-tarjama fî al-machriq al-islâmî fî al-qarnayn al-thâlith wa al-râbi' al-hijrî, Dâr al-chu'ûn al-thaqâfiyya al-'âmma, Baghdad, 1986, p. 27.
10 - Muhammad 'Alî Abû Rayyân: Târîkh al-fikr al-falsafî fî al-islam, Dâr al-ma'rifa al-jâmi'iyya, al-Iskandariyya, 1986, p. 89.
11 - Ahmad Farîd Rifâ'î: 'Aṣr al-Ma'mûn, Maṭba'a dâr al-kutub al-miṣriyya, Le Caire, 1928, p. 45.
12 - Al-Imâm Chams al-Dîn Muhammad ibn Ahmad ibn 'Uthmân Al-Dhahabî: Sayr a'lâmu al-Nubalâ', Mu'asasa al-risâla, Beyrouth, 2001, t.11, p. 382.
13 - Ibrâhîm Salmân Al-Kurawî: op. cit., p. 479.
14 - Abû al-Faraj Muhammad ibn Ya'qûb Isḥâq Ibn al-Nadîm: al-fihrist, Ṭaharân, 1971, p. 254.
15 - Hasan Ibrahîm Hasan:Târîkh al-islâm al-siyâsî wa al-dînî wa al-thaqâfî wa al-ijtimâ'î , Maṭba'a al-Salla al-Muhammadiyya, Beyrouth, 1964, p. 345.
16 - 'Iṣâm al-Dîn Muhammad Ali: op. cit., p. 9.

17 - Tawfîq Sulṭân Al-Yûzbakî: Târîkh ahl al-dhimma fî al-'irâq, Dâr al-'ulûm li al-ṭibâ'a wa al-nachr, Beyrouth, 1983, p. 405.
18 - Rachîd Al-Jamîlî: op. cit., p. 76.
19 - O'Leary de Lacy : La pensée arabe et sa place dans l'histoire, trad. Ismael al-Bayṭâr, Dar al-kutub al-abbasi, Beyrouth, 2009, t.1, p. 93.
20 - Ibrâhîm Muhammad Al-'Adawî: Al-dawla al-islâmiyya wa imbrâṭûriyya, Maktaba al-Injlu al-miṣriyya, Le Caire, 1958, p. 170.
21 - Abul 'abbâs Ahmad ibn Qâsim ibn Khalîfa ibn Yûnus al-Sa'dî al Khazrajî Ibn Abî Usaybi'a: 'Uyûn al-inbâ' fî ṭabaqât al-aṭibbâ', Beyrouth, 1965, p. 260.
22 - O'Leary de Lacy : Le déplacement des sciences en Arabie, trad. Mett Yeytûn et Yaḥyâ al-Tha'âlibî, Baghdad, 1958, p. 123.
23 - Zidân Jurjî: Târîkh al-tamaddun al-islâmî, Maṭba'a al-Qâhira, Miṣr, 1972, p. 123.
24 - Ibn Abî Usaybi'a: op. cit., p. 260.
25 - Abû Uthmân 'Amru ibn Baḥr Al-Jâḥiẓ: Rasâ'il al-Jâḥiẓ, Maṭba'a al-sunna al-muhammadiyya, al-Qâhira, 1964, p. 308.
26 - Jamâl Abû al-Ḥasan 'Alî ibn Yûsuf Al-Qafaṭî: Târîkh al-ḥukamâ', Maktaba al-Muthannâ, Baghdad, 1989, p. 219.
27 - Carl Brockelmann : L'histoire des peuples islamiques, trad. Nabîh Amîn Fâris et Minbar al-Ba'labakî, Dâr al-'ilm li al-malâyîn, Beyrouth, 1981, t.9, p. 209.
28 - Zakî Muhammad Hasan: Turâth al-islam, Maṭba'a lajna al-ta'lîf wa al-tarjama wa al-nachr, Le Caire, 1928, p. 98.
29 - Ranna Ṣalâh Ṭâqa: Al-'alâqât al-diplomasiyya bayn al-'abbâssiyyîn wa al-bîzanṭîyyîn, Jâmi'a Mossoul, 1999, p. 121.
30 - Ibrâhîm Salmân Al-Kurawî: op. cit., p. 274.
31 - Al-Qafaṭî: op. cit., p. 57.
32 - Salmân Sâlim Juway'id Al-Sarâyira: Târîkh madîna Dimachq li ibn 'Asâkir, Jâmi'a al-Urduniyya, 1997, p. 14.
33 - Ibrâhîm Salmân Al-Kurawî: op. cit., p. 294.
34 - Al-Ba'labakî: Munîr al-islâm wa al-'arab, Dâr al-'ilm li al-malâyîn, Beyrouth, 1962, p. 261.
35 - Muhammad As'ad Aṭlas: Târîkh al-'Arab, Dâr al-Andalus li al-ṭibâ'a wa al-nachr wa al-tawzî', 1979, t.3, p. 234.
36 - Ahmad ibn Isḥâq Al-Ya'qûbî: Machâkil al-nâs li zamânihim, Dâr al-Kitâb al-jadîd, Beyrouth, 1962, p. 23.
37 - 'Abd al-Mun'im Mâjid: Târîkh al-haḍâra al-'arabiyya al-islâmiyya fî al-'uṣûr al-wusṭâ, Maktaba al-anjlû al-miṣriyya, al-Qâhira, 1973, p. 220.
38 - 'Abd al-Raḥmân Badawî: Mawsû'a al-ḥaḍâra al-'arabiyya al-islâmiyya, Al-mu'asasa al-'arabiyya li al-dirâsât wa al-nachr, Beyrouth, 1995, p. 8.

39 - Ibrâhîm Salmân Al-Kurawî: op. cit., p. 121.
40 - 'Abd al-Mun'im Mâjid: op. cit., p. 212.
41 - Ahmad Ismâ'îl Abd-Allah Al-Jabûrî: 'Alâqa al-khilâfa al-'abbâsiyya bi al-'ulamâ' fî al-'aṣr al-'abbâsî al-awwal, Jâmi'a Mossoul, 1997, p. 113.
42 - 'Abd al-Raḥmân Badawî: op. cit., p. 9.

## Références :

1 - Abû Rayyân, Muhammad 'Alî: Târîkh al-fikr al-falsafî fî al-islam, Dâr al-ma'rifa al-jâmi'iyya, al-Iskandariyya, 1986.
2 - Al-'Adawî, Ibrâhîm Muhammad: Al-dawla al-islâmiyya wa imbrâṭûriyya, Maktaba al-Injlu al-miṣriyya, Le Caire, 1958.
3 - Al-Ba'labakî: Munîr al-islâm wa al-'arab, Dâr al-'ilm li al-malâyîn, Beyrouth, 1962.
4 - Al-Dhahabî, al-Imâm Chams al-Dîn Muhammad ibn Ahmad ibn 'Uthmân: Sayr a'lâmu al-Nubalâ', Mu'asasa al-risâla, Beyrouth, 2001.
5 – Ali, 'Iṣâm al-Dîn Muhammad: Bawâkir al-thaqâfa al-islâmiyya wa ḥaraka al-naql wa al-tarjama, Mancha'a al-ma'ârif bi al-askandariyya, Miṣr, 1986.
6 - Al-Jabûrî, Ahmad Ismâ'îl Abd-Allah: 'Alâqa al-khilâfa al-'abbâsiyya bi al-'ulamâ' fî al-'aṣr al-'abbâsî al-awwal, Jâmi'a Mossoul, 1997.
7 - Al-Jâḥiẓ, Abû Uthmân 'Amru ibn Baḥr:Rasâ'il al-Jâḥiẓ, Maṭba'a al-sunna al-muhammadiyya, al-Qâhira, 1964.
8 - Al-Jamîlî, Rachîd: Ḥaraka al-tarjama fî al-machriq al-islâmî fî al-qarnayn al-thâlith wa al-râbi' al-hijrî, Dâr al-chu'ûn al-thaqâfiyya al-'âmma, Baghdad, 1986.
9 - Al-Kurawî, Ibrâhîm Salmân et 'Abd al-Tawwâb Charaf al-Dîn: Al-marji' fî al-ḥaḍâra al-islâmiyya, Manchûrât dhât al-Salâsil, al-Kuwayt, 1987.
10 - Al-Qafaṭî, Jamâl Abû al-Ḥasan 'Alî ibn Yûsuf: Târîkh al-ḥukamâ', Maktaba al-Muthannâ, Baghdad, 1989.
11 - Al-Samrânî, Khalîl Ibrâhîm: Dirâsât fî târîkh al-fikr al- 'arabi, Wazâra al-ta'lîm al-'âlî wa al-bahth al-'ilmî, Jâmi'a Mossoul, 1986.
12 - Al-Sarâyira Salmân Sâlim Juway'id: Târîkh madîna Dimachq li ibn 'Asâkir, Jâmi'a al-Urduniyya, 1997.
13 - Al-Ya'qûbî, Ahmad ibn Isḥâq: Machâkil al-nâs li zamânihim, Dâr al-Kitâb al-jadîd, Beyrouth, 1962.
14 - Al-Yûzbakî, Tawfîq Sulṭân: Târîkh ahl al-dhimma fî al-'irâq, Dâr al-'ulûm li al-ṭibâ'a wa al-nachr, Beyrouth, 1983.
15 - Aṭlas, Muhammad As'ad: Târîkh al-'Arab, Dâr al-Andalus li al-ṭibâ'a wa al-nachr wa al-tawzî', 1979.
16 – Badawî, 'Abd al-Raḥmân: Mawsû'a al-ḥaḍâra al-'arabiyya al-islâmiyya, Al-mu'asasa al-'arabiyya li al-dirâsât wa al-nachr, Beyrouth, 1995.

17 – Brockelmann, Carl : L'histoire des peuples islamiques, trad. Nabîh Amîn Fâris et Minbar al-Ba'labakî, Dâr al-'ilm li al-malâyîn, Beyrouth, 1981.
18 - De Lacy, O'Leary : La pensée arabe et sa place dans l'histoire, trad. Ismael al-Bayṭâr, Dar al-kutub al-abbasi, Beyrouth, 2009.
19 - De Lacy, O'Leary : Le déplacement des sciences en Arabie, trad. Mett Yeytûn et Yaḥyâ al-Tha'âlibî, Baghdad, 1958.
20 – Gutas, Dimiti: Al-fikr al-yûnânî fî al-thaqâfa al-'arabiyya, Markaz dirâsât al-waḥda al- 'arabiyya, Beyrotuh, 1993.
21 – Hakamet, Najîb 'Abd al-Rahmân: Târîkh al-'ulûm, Dirâsât fî târîkh al-'ulûm hind al-'arab, Mossoul, 1977.
22 – Hasan, Hasan Ibrahîm:Târîkh al-islâm al-siyâsî wa al-dînî wa al-thaqâfî wa al-ijtimâ'î , Maṭba'a al-Salla al-Muhammadiyya, Beyrouth, 1964.
23 – Hasan, Zakî Muhammad: Turâth al-islam, Maṭba'a lajna al-ta'lîf wa al-tarjama wa al-nachr, Le Caire, 1928.
24 – Hibî, Yûsuf: Ḥanîn ibn Isḥâq, Dâr al-ḥurriya li al-ṭibâ'a, Baghdad, 1974.
25 - Ibn Abî Usaybi'a, Abul 'abbâs Ahmad ibn Qâsim ibn Khalîfa ibn Yûnus al-Sa'dî al Khazrajî: 'Uyûn al-inbâ' fî ṭabaqât al-aṭibbâ', Beyrouth, 1965.
26 - Ibn al-Nadîm, Abû al-Faraj Muhammad ibn Ya'qûb Isḥâq: al-fihrist, Ṭaharân, 1971.
27 - Mâjid, 'Abd al-Mun'im: Târîkh al-haḍâra al-'arabiyya al-islâmiyya fî al-'uṣûr al-wusṭâ, Maktaba al-anjlû al-miṣriyya, al-Qâhira, 1973.
28 - Rifâ'î, Ahmad Farîd: 'Aṣr al-Ma'mûn, Maṭba'a dâr al-kutub al-miṣriyya, Le Caire, 1928.
29 - Ṭâqa, Ranna Ṣalâh: Al-'alâqât al-diplomasiyya bayn al-'abbâssiyyîn wa al-bîzanṭîyyîn, Jâmi'a Mossoul, 1999.
30 - Za'rab, Rihâm: Al-tarjama fî al-thaqâfât, Chaẓâyâ adabiyya, 2006.
31 - Zidân, Jurjî: Târîkh al-Tamaddun al-islâmî, Maṭba'a al-Qâḥira, Miṣr, 1972.
32 - Zidân, Yûsuf: Al-tarjama fî al-turâth al-'arabî, Markaz dirâsât al-waḥda al-'arabiyya, Beyrouth.

Revue Annales du patrimoine, N° 25, 2025, pp. 49 - 59
P-ISSN 1112-5020 / E-ISSN 2602-6945

# Estudio pragmático de la teoría de la argumentación en los Sagrado Corán: Sura de Yusuf como modelo

Mohamed Diab al Tamimi
Universidad de Bagdad, Irak

**Resumen:**

El presente artículo es un intento de arrojar luz detalladamente acerca de la relación que existe, por un lado, entre la teoría de argumentación de Anscombre y Ducrot que es una de las importantes teorías pragmáticas y su papel de la interpretación de los versículos de Noble Corán, especialmente, la sura de Yusuf que se caracteriza por elocuencia y por la lógica y, por último, por la argumentación. Este trabajo aborda la teoría de la argumentación desde una perspectiva pragmática, centrándose en cómo se manifiestan los mecanismos de la argumentación en el discurso coránico, arrojando luz sobre los métodos lingüísticos y los argumentos racionales que el Sagrado Corán utiliza para convencer al receptor y empujarlo a cambiar su posición. Se basa en enfoques pragmáticos modernos para comprender las funciones de la argumentación en diversos contextos coránicos, como el diálogo, el debate y la argumentación orientadora, destacando la capacidad del argumentador coránico para construir argumentos mediante estructuras lingüísticas precisas y métodos retóricos eficaces. También muestra cómo el Sagrado Corán emplea el contexto para transmitir el argumento al destinatario de manera convincente. A través de esta investigación, el investigador confirma que el discurso coránico va más allá del método de persuasión para alcanzar su impacto psicológico, intelectual y humano.

**Palabras claves**:

Teoría, Argumentación, Anscombre, Ducrot, Sura, Yusuf.

# Pragmatic study of theory of argumentation in the Holy Quran Surah Yusuf as a model

Mohamed Diab al Tamimi
University of Baghdad, Iraq

**Abstract:**

This article is an attempt to shed light in detail on the relationship between, on the one hand, the argumentation theory of Anscombre and Ducrot which is one of the important pragmatic theories and its role in the interpretation of the verses of the Holy Quran, especially, Surah Yusuf which is characterized by eloquence and logic and, finally, by argumentation. This

Reçu le : 10/12/2024 - Accepté le : 16/4/2025
mdiab@colang.uobaghdad.edu.iq
© Université de Mostaganem, Algérie 2025

research deals with the theory of argumentation from a pragmatic perspective, focusing on how the mechanisms of argumentation are manifested in the Qur'anic discourse, shedding light on the linguistic methods and rational arguments that the Holy Qur'an uses to convince the recipient and push him to change his position. The research relies on modern pragmatic approaches to understand the functions of argumentation in various Qur'anic contexts such as dialogue, debate, and guiding argumentation. It also shows how the Holy Qur'an cleans the context, addressee, and vengeance to convey the argument to the recipient in a convincing manner. The research relies on selected Qur'anic models from Surat Yusuf that include verses of dialogue, challenge, and rational argumentation. The research highlights the Qur'an's educational and persuasive purposes.

**Keywords**:

Argumentation, theory, Anscombre, Ducrot, Surah, Yusuf.

## Introducción:

Muchas son las teorías lingüísticas que han analizado, pragmáticamente, los versículos del Sagrado Corran que se caracterizan por la elocuencia y por el poder inherentes con el fin de despertar emociones, inspirar la meditación y retar el intelecto, entre las cuales podemos mencionar la teoría de argumentación que presenta conclusiones argumentativas por medio de la lógica y, también, por vía de analizar los diálogos que incluyen reglas procedimentales en el mundo real.

El objetivo principal de este artículo consiste en exponer de una forma muy clara y muy detalladamente ¿en qué consiste la teoría de argumentación de Anscombre y Ducrot? y ¿cómo funciona esta teoría a la hora de analizar los versículos de Sagrado Corán, sobre todo en la interpretación de Sura de Yusuf que está llena de conversaciones y diálogos? Este sura que contiene 111 versículos toma su nombre del profeta Yusuf, José, que narra su vida y su misión por completo y en orden cronológico que tiene tanto explicito como implícitamente conclusiones argumentativas que toman forma estilísticas profundamente.

**1 - Concepto general de la teoría de Argumentación:**

Los principales autores e inventores de esta teoría que dejó una huella tan clara en todos los estudios lingüísticos y pragmáticos son Anscombre y Ducrot. Consiste en un mecanismo efectivo por el que el emisor, quien presenta una idea, intenta y tiene como objetivo convencerle al receptor por esta idea, intentado, al mismo tiempo, capturando la atención del receptor, logrando, así, un efecto persuasivo exitoso. Se puede aplicar esta teoría en varios textos y en diferentes situaciones tanto académicos, políticos, científicos como jurídicos y religiosos(1).

El objetivo principal de la argumentación es lograr que el auditorio esté de acuerdo con las ideas o puntos de vista que expone el orador. A diferencia del resto de las teorías estudiadas por la pragmática anglosajona, que se centra en la adecuación de los enunciados a la situación externa, la teoría de Anscombre y Ducrot se centra más en el contexto lingüístico y a la estructura interna del discurso. Por lo tanto, se entiende por la argumentación tanto el conjunto de estrategias dirigidas a organizar adecuadamente un discurso, como la estructura lógica del razonamiento subyacente(2).

Ducrot y Anscombre consideran que argumentar es, básicamente, dar razones a favor de una conclusión: Un emisor hace una argumentación cuando presenta un enunciado a un cierto receptor, intentando convencerle al receptor su argumentación del emisor, usando todo tipo de relación discursiva(3).

**2 - Elementos de comunicación argumentativa:**

a. Emisor:

Es el sujeto real de la comunicación que es preparado de crear una red de distintas relaciones con su entorno, por lo tanto, su papel en la comunicación no tiene que ser considerado sólo como un factor estático codificador que produce una gama del habla, sino se considera como un real promotor, expresando posturas, conocimientos y creencias, y por este motivo, es muy

importante tener en cuenta la persona que produce un cierto discurso, ya que en la serie lingüística ocasionada se dejan ver los conocimientos que ese emisor posee acerca del mundo y la manera como los asume. Es digno de mención que el papel del emisor del discurso es imprescindible en el análisis pragmático(4).

b. El receptor:

Este elemento desempeña un protagónico papel en todo el proceso de la comunicación argumentativa, pero este elemento no se trata de un receptor cualquiera que se choca con un cierto discurso(5). Escandell señala que es muy erróneo considerarse el receptor del mensaje argumentativo es un destinatario cualquiera, puesto que el receptor del mensaje es un destinatario bien seleccionado por el emisor siempre, y supone que el mensaje específicamente está construido para él. Es digno de mención que papel del receptor del discurso es indispensable en el análisis pragmático. Así como, tanto el emisor como el receptor ganan una suma importancia en el análisis pragmático de un fenómeno comunicativo, sobre todo la argumentación(6).

c. El mensaje (un tema polémico):

Se refiere a lo que dice el emisor, utilizando el lenguaje suyo mediante el cual lanza al receptor sus expresiones tanto escritos como orales, dando a entender al revés a lo que, realmente, está diciendo, es decir, algo diferente a lo que se comprende sencillamente con el significado literal.

d. La conclusión argumentativa:

Se indican al resultado final de una proposición de un cierto argumento que no es necesario que sea valido tras un número de señales retóricas(7).

**3 - Análisis de los aspectos argumentativos en Sura de Yusuf**:

En cuanto a la selección del corpus del presente trabajo se recogió un corpus de 6 versículos coránicos que han sido elegidos de Sura de Yusuf, que tiene en sus implícitos muchos mensajes argumentativos con el fin de elaborar un análisis pragmático. Por lo tanto, dicho análisis incluye dos niveles:

1. Se identifica el mensaje argumentativo en los versículos de Sura de Yusuf.
2. Se analizan los mensajes coránicos pragmáticamente y de acuerdo con la teoría de la argumentación de Anscombre y Ducrot.

A continuación vemos los ejemplos coránicos que son analizados según la teoría de argumentación:

1. (الر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ. إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُون. نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَٰذَا الْقُرْآنَ وَإِنْ كُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ لَمِنَ الْغَافِلِينَ)[8].

"Ir. Éstas son las aleyas de la Escritura clara. La hemos revelado como Corán árabe. Quizás, así, razonéis. Con la revelación que te hacemos de este Corán vamos a contarte Nosotros el más bello de los relatos, aunque hayas sido antes de los despreocupados".

**Análisis:**

1. Podemos ver en este versículo coránico de Surat Yususf, José, que este mensaje es emitido por Alá, el Todopoderoso, a su mensajero Mohamed (la paz y la oración sean sobre él) que es el receptor.
2. No se trata de un mensaje cualquiera, es decir, que no consiste en unas meras palabras sin objetivo en un lenguaje que no es más que un instrumento para decir palabras o transmitir información, sino se trata de un mensaje argumentativo en un lenguaje que tiene como objetivo hacer persuadir a los infieles que el profeta Mohamed (la paz sea con él) es un verdadero mensajero de Alá, y que el Sagrado Corán es un milagro único suyo y son palabras autenticas de Alá que para los infieles es un tema polémico. Por lo tanto, la conclusión final de este mensaje argumentativo es positiva.

2. (قَالَ ارْجِعْ إِلَىٰ رَبِّكَ فَاسْأَلْهُ مَا بَالُ النِّسْوَةِ اللَّاتِي قَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ إِنَّ رَبِّي بِكَيْدِهِنَّ عَلِيمٌ قَالَ مَا خَطْبُكُنَّ إِذْ رَاوَدْتُنَّ يُوسُفَ عَنْ نَفْسِهِ...)[9].

"dijo: ¡Vuelve a tu señor y pregúntale qué intención animaba a las mujeres que se hicieron cortes en las manos! Mi Señor está bien enterado de su astucia. Dijo: ¿Cuál era vuestra intención cuando solicitasteis a José?".

**Análisis:**

1. El emisor de este mensaje es el profeta Yusuf, *José* que fue encarcelado en aquel tiempo por una falsa acusación. Mientras el receptor es un compañero de cárcel quien el profeta Yusuf le dijo después de creer que iba a salvarse: "¡Recuérdame ante tu señor!".

**2**. Se trata de un mensaje argumentativo, ya que el emisor hace esta argumentación, usando la interrogación que consiste en esta pregunta (Qué intención animaba a las mujeres que se hicieron cortes en las manos), pidiendo al Rey que interroga por esta caso, ya que realmente era una razón de hacerles a las mujeres cortar sus manos, intentando convencerle al receptor su argumentación que Yusuf era inocente, usando todo tipo de relación discursiva.

3. La conclusión de este mensaje argumentativo es inocencia del profeta Yusuf que cristalizó en la confesión de la mujeres tras haberles preguntado por el rey de Egipto: "¿Cuál era vuestra intención cuando solicitasteis a José?" Dijeron ellas: "¡Santo Dios! No sabemos de él que haya hecho nada malo". La mujer del Poderoso dijo: "Ahora brilla la verdad. ¡Yo soy la que le solicitó! Él es de los que dicen la verdad". "Esto es así para que sepa que no le he traicionado a escondidas y que Alá no dirige la astucia de los traidores".

3. (يَا صَاحِبَيِ السِّجْنِ أَأَرْبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ)[10].

"¡Compañeros de cárcel! ¿Son preferibles señores separados a Dios, el Uno, el Invicto?".

**Análisis:**

1. Este versículo no consiste en un mensaje cualquiera que implica transmitir una cierta información, sino se trata de un mensaje argumentativo con carácter interrogativo con el objetivo

de convencer al receptor que son los dos esclavos que entraron la cárcel con el profeta Yusuf que es el mismo emisor del mensaje.
2. La conclusión de este mensaje argumentativo que aplicó la forma interrogativa que se considera como uno de los mecanismos de la argumentación que el receptor no tiene que contestar, realmente, a la pregunta que hace el emisor con el objetivo de controlar los hechos que se hacen sobre el terreno, y que el emisor empleó la pregunta (¿Son preferibles señores separados a Dios, el Uno, el Invicto? para confirmar efectivamente que no hay más Dios que Alá. Pues, la conclusión ha sido positivo, ya que el mensaje argumentativo realizó sus objetivos que es tener fe que Alá es Uno y la adoración de Alá es mejor que la de los separados dioses.

4. (يَا بَنِيَّ اذْهَبُوا فَتَحَسَّسُوا مِنْ يُوسُفَ وَأَخِيهِ وَلَا تَيْأَسُوا مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِنَّهُ لَا يَيْأَسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ)[11].

"¡Hijos míos! ¡Id e indagad acerca de José y de su hermano y no desesperéis de la misericordia de Dios, porque sólo el pueblo infiel desespera de la misericordia de Dios!".

**Análisis**:

1. No es trata de un mensaje cualquiera que ha empleado el lenguaje para transmitir una cierta información sin ninguna meta, sino es un mensaje argumentativo cuyo emisor es el padre del profeta Yusuf, el profeta Yacob y cuyos receptores han sido los hermanos del profeta Yusuf. Vemos en este mensaje que ha utilizado empleando los verbos imperativo que son (Id e indagad) que consisten en dar órdenes, hacer peticiones o hacer propuestas a una o más personas de forma directa con el fin de lograr algo en la realidad, y a su vez, estos verbos imperativos en este versículos coránico adquirieron un valor argumentativo cuyo objetivo es convencer a los hermanos de Yusuf a seguir buscar a Yusuf que fue desaparecido desde años. En cuanto al uso del verbo de negación (no desesperéis de la misericordia de Dios) tiene como objetivo de persuadir a los receptores a no creer mal

en Alá, ni desesperar de la clemencia de Alá.

2. La conclusión argumentativa es que Yusuf todavía está vivo y no fue comido por el lobo como dijeron sus hermanos en aquel tiempo y se convirtió en un alto funcionario en el Gobierno de Egipto.

5. (اذْهَبُوا بِقَمِيصِي هَٰذَا فَأَلْقُوهُ عَلَىٰ وَجْهِ أَبِي يَأْتِ بَصِيرًا وَأْتُونِي بِأَهْلِكُمْ أَجْمَعِينَ)[12].

"¡Llevaos esta camisa mía y aplicadla al rostro de mi padre: recuperará la vista! ¡Traedme luego a vuestra familia, a todos!".

**Análisis**:

1. Se trata de un mensaje de argumentación que empleó el modo imperativo, usando los siguientes verbos de mandato (Llevaos, aplicadla, traedme) con el fin de lograr un cierto objetivo de acuerdo con las ideas o los puntos de vista que expone el orador. El emisor de mensaje es Yusuf, el profeta de Alá, mientras los auditorios del mensaje son los hermanos del profeta Yusuf.

2. La conclusión de este mensaje argumentativa incluye varios puntos de vista que son: Primero, el mensaje coránico de (Llevaos esta camisa mía) tiene como objetivo es que Yacob, el padre del profeta Yusuf supiera que Yusuf, el hijo suyo aún está vivo. Segundo, el mensaje de Yusuf en que dice (aplicadla al rostro de mi padre: recuperará la vista) tiene como objetivo que Yacob, el padre de los hermanos de Yusuf supiera que sus hijos dicen la verdad, toda la verdad y nada más que la verdad y no dicen mentiras como lo hacen en el pasado.

6. (اقْتُلُوا يُوسُفَ أَوِ اطْرَحُوهُ أَرْضًا يَخْلُ لَكُمْ وَجْهُ أَبِيكُمْ وَتَكُونُوا مِنْ بَعْدِهِ قَوْمًا صَالِحِينَ)[13].

"Matemos a José o expulsémosle a cualquier país para que nuestro padre no nos mire más que a nosotros. Desaparecido José, seremos gente honrada".

**Análisis**:

1. Consiste en un mensaje argumentativo de carácter metafórico (país para que nuestro padre no nos mire más que a nosotros) que

se tiene como objetivo lograr un cierto objetivo que será a favor de ellos. La metáfora es uno de los recursos estilísticos que hacen convertir los textos religiosos en textos figurados, es decir, un lenguaje no-literal, por este motivo, los enunciados se alejan de su propio literal sentido, ganando un sentido pragmático. Estos recursos no constan de puros ornamentos de un cierto texto, sino que van a tener un sentido amplio, y por ende, influyen al conocimiento de los sucesos que tienen lugar en el mundo. El enunciado ocasiona a que el receptor esfuerza buscando entre sus conocimientos que le sirven de contexto, ideas que se relacionen con lo que está recibiendo. Pues, no se trata de un mensaje que empleó el lenguaje para transmitir una información cualquiera. Los emisores de este mensaje son los hermanos y ellos mismos son los receptores quienes intentan convencer a ellos mismos por cierta idea. El motivo de este mensaje ha sido matar al profeta Yusuf por cusa de la envidia, ya que su padre, Yacob estaba queriendo a su hijo Yusuf más que ellos.

2. La conclusión argumentativa es que el hecho de matar a Yusuf por parte de sus hermanos lleva a un bueno resultado es que el profeta Yacob no mire más que a ellos, los hermanos de Yusuf, quienes estaban pensando en que su padre Yacob amaba a Yusuf más que a ellos.

**Conclusión**:

1. La argumentación, en general, es el mecanismo al que se acude para soportar o respaldar una hipótesis o formulación que pueda surgir en un contexto determinado. La encontramos dentro de la mayoría de situaciones que son tanto académicas, políticas, científicas como jurídicas y en los textos coránicos.

**2**. El objetivo principal de la argumentación es lograr que el auditorio esté de acuerdo con las ideas o puntos de vista que expone el orador. Por lo tanto, este término está adoptado varias formas tanto retoricas como lingüísticas y pragmáticas que son técnicas argumentativas.

**3**. Las técnicas argumentativas que contienen los textos coránicos

en general, y los textos de Sura de Yusuf, en particular, son varias entre las cuales, encontramos el diálogo entre los personajes de la historia de Yusuf que es uno de los mecanismos y estrategias persuasivos en el Corán que estos diálogos son métodos conectados con los significados tanto de una forma directa como indirecta.

**4**. La argumentación en el Sagrado Corán ha tomado varios aspectos estilísticos como el uso de la metáfora, el uso de los actos de habla y el modo imperativo que tienen como objetivo transmitir las ideas y el mensaje coránico con una forma clara y evidente con el propósito de persuadir a la gente que lo que se revela al profeta Mohamed es puro auténtico que carece de la falsedad.

**Notas:**

1 - C. Pereda: Vértigos argumentales. Una ética de la disputa. Anthropos, España, 1994, Pag. 57.

2 - J. Robert Cox and Charles Arthur Willard: Advances in Argumentation Theory and Research 1982, pag. 98.

3 - Corina González Arana y Carmen Herrero Aísa: Manual de gramática española, Editorial Castalia, España, 1997, pág. 95.

4 - M. Escandel: Introducción a la pragmática. Madrid: Anthropos. 1993, pág. 57.

5 - A. Bondarenko et al.: An abstract, argumentation-theoretic approach to default reasoning, 1997, pag. 49.

6 - P. M. Dung: On the acceptability of arguments and its fundamental role in nonmonotonic reasoning, logic programming and n-person games. 1995, pag. 94.

7 - P. M. Dung et al.: Dialectic proof procedures for assumption-based, admissible argumentation, 2006, pag. 69.

8 – سورة يوسف: الآية 1–3.

9 – سورة يوسف: الآية 50–51.

10 – سورة يوسف: الآية 39.

11 – سورة يوسف: الآية 87.

12 – سورة يوسف: الآية 93.

13 – سورة يوسف: الآية 9.

**Referencias:**

* – القرآن الكريم.
1 - Bondarenko, A. et al.: An abstract, argumentation-theoretic approach to default reasoning, 1997.
2 - Cortes, Julio: El sagrado Corán, Edición Electrónica: Biblioteca Islámica "Fátimah Az-Zahra", San Salvador, El Salvador, Centroamérica, Diciembre de 2005.
3 - Dung, P. M.: On the acceptability of arguments and its fundamental role in nonmonotonic reasoning, logic programming and n-person games. 1995.
4 - Dung, P. M. et al.: Dialectic proof procedures for assumption-based, admissible argumentation, 2006.
5 - Escandell, M.: Introducción a la pragmática. Madrid: Anthropos. 1993.
6 - Gonzalez Araña, Corina y Carmen Herrero Aísa: Manual de gramática española, Editorial Castalia, España, 1997.
7 - J. Robert Cox and Charles Arthur Willard: Advances in Argumentation Theory and Research 1982.
8 - Pereda, C.: Vértigos argumentales. Una ética de la disputa. Anthropos, España, 1994.

Revue Annales du patrimoine, N° 25, 2025, pp. 61 - 67
P-ISSN 1112-5020 / E-ISSN 2602-6945

# Littérature "beur"
# militer pour de nouvelles hiérarchies narratives

Fouad El Jably
FLSH Ben M'sik, Casablanca, Maroc

**Résumé :**

Avec l'hégémonie manifeste de la mondialisation et l'étiolement des frontières économiques, politiques et culturelles... etc. De nouveaux paradigmes ont vu le jour et ont amorcé des changements importants dans une multitude de domaines y compris en littérature. Ainsi, celui qui était jusqu'à une date proche perçu comme culturellement "dominé", historiquement "mineure" et dans une large mesure "exclue" du paysage artistique a réussi à se faire une place dans cette nouvelle configuration littéraire. C'est dans ce contexte que l'œuvre "beur" prend toute son importance ; elle met en scène un monde ayant vocation à "se réinventer" et à "s'assumer" différemment, c'est-à-dire en dehors de la tutelle des prismes réducteurs de l'Autre. A cet égard, l'archétype identitaire imposée par le centre, l'œuvre "beur" la refuse, la récuse ; la condescendance de l'eurocentrisme hexagonal, elle la renie, la dénie. La littérature "beur" manifeste une ténacité remarquable pour instaurer de nouvelles hiérarchies narratives et de s'affirmer en tant que littérature française tout en ayant des spécificités thématiques qui ne relèvent ni de la réalité ni de l'imaginaire de la société française (marginalisation, banlieues, aliénation, rupture, nomadisme, écriture carcérale... etc.). Ainsi, l'œuvre "beur" érige l'édifice de sa propre esthétique. Dans le présent article, nous explorerons l'histoire et les enjeux critiques de la littérature "beur", nous discuterons les efforts qu'elle déploie pour revendiquer sa légitimité face à la littérature française (dite majeure) et nous révélerons toute la poétique qui lui est sous-jacente.

**Mots-clés :**

littérature, beur, migration, identité, militantisme.

## "Beur" literature
## Campaigning for new narrative hierarchies

Fouad El Jably
FLSH Ben M'sik, Casablanca, Morocco

**Abstract:**

With the manifest hegemony of globalization and the weakening of economic, political, and cultural boundaries, etc., new paradigms have

Reçu le : 28/7/2025 - Accepté le : 25/8/2025
fouad.eljably@gmail.com
© Université de Mostaganem, Algérie 2025

emerged and initiated significant changes in a multitude of fields, including literature. Thus, what was until recently perceived as culturally "dominated", historically "minor", and to a large extent "excluded" from the artistic landscape has managed to carve out a place for itself in this new literary configuration. It is in this context that the "beur" work takes on its full significance; it depicts a world whose vocation is to "reinvent" and "assume" itself differently, that is, outside the tutelage of the reductive prisms of the Other. In this regard, the "beur" work rejects and challenges the identity archetype imposed by the center; it denies and disavows the condescension of French Eurocentrism. Arab literature demonstrates remarkable tenacity in establishing new narrative hierarchies and asserting itself as French literature, while possessing thematic specificities that are neither rooted in the reality nor the imagination of French society (marginalization, suburbs, alienation, rupture, nomadism, prison writing, etc.). Thus, Arab works construct the edifice of their own aesthetics. In this article, we will explore the history and critical issues of Arab literature, discuss its efforts to assert its legitimacy in the face of (so-called) major French literature, and reveal its underlying poetics.

**Keywords:**

beur, literature, migration, identity, activism.

## Introduction :

La littérature "Beur" qualifie la production littéraire de la deuxième génération d'immigrés d'origine maghrébine installée en France. Ils sont nés en France de familles d'immigrés venus d'Algérie, de Tunisie ou du Maroc. Ils sont aussi connus sous l'appellation de "seconde génération"[(1)].

L'appellation "Beur" vient du mot "arabe" qui, inversé, se transforme en "be-a-ra", et donne "beur". Ce terme fut introduit pour la première fois par Nacer Kettan (co-fondateur et animateur de Radio-Beur), qui l'a fait découvrir au grand public en 1981. Il a d'abord désigné les jeunes immigrés de la région parisienne mais il a été largement diffusé après dans les médias comme une forme d'identification de tous les jeunes de la deuxième génération d'origine maghrébine installée en France. De nos jours, on parle de littérature "beur", de cinéma "beur", de

musique "beur" et même de génération "beur".

**1 - La littérature "beur", entre affirmation et marginalisation :**

Avant l'apparition des mouvements dits "excentriques", en l'occurrence, le mouvement "beur", la littérature française ne privilégiait que la position du Français, la posture du dominant, celui qui détenait le pouvoir (politique, économique, culturel...etc.) et qui imposait ses normes. Pour le récit "beur", c'est plutôt l'Autre (le mineur, exilé) qui parle, qui s'affirme et qui ose défier ne serait-ce que symboliquement la voix de la majorité.

Dans ce sens, il ne s'agit plus de thématiques centralistes où un narrateur omniscient présente une vision monolithique du monde romanesque et de ses personnages qui sont souvent ethnocentriques ; dans les récits "beur", la narration subjective s'implante à travers les diverses voix des personnages et présente leur(s) propre vision du monde.

Le public visé est celui des banlieues, des quartiers défavorisés mais aussi un public international intéressé par la question des littératures "mineures" qui revendiquent leur(s) propres identités narratives.

En effet, avec l'entrée en scène de la vague de la littérature issue de la communauté "beur" durant les années quatre-vingts, il s'est produit un renversement de point de vue au sein de la littérature orthodoxe française (dite classique). L'apparition de cette narration a suscité beaucoup de controverses quant à son statut, sa spécificité et son originalité.

La première problématique à débattre était celle de classer/dénommer cette littérature ; définie chez certains auteurs par la littérature maghrébine (Charles Bonn), la littérature beur (Hargreaves, Laronde) la littérature migrante (Harel, Lebrun, Colles), ou même de littérature nomade (Hardivilliers), ces diverses appellations traduisent l'état d'embarras voire d'antipathie dans laquelle s'enlise l'univers culturel français de l'époque.

Et même si la langue de l'œuvre "beur" est le français, ceci n'était point l'alibi pour que ce récit traverse facilement la frontière de la littérature francophone "majeure" et devienne une partie intégrante de la "véritable"[(2)] littérature française.

Certaines critiques littéraires disent que le qualificatif "beur" avait été adopté initialement comme une auto-désignation valorisante pour échapper aux connotations péjoratives souvent associées au mot "arabe" dans le langage populaire en France[(3)]. Cette idée est critiquée par les écrivains "beur", qui estime que l'usage de la formule "littérature issue de l'immigration", tout comme l'expression contestée d'"immigrés de la deuxième génération"[(4)], tente de contourner les connotations sociopolitiques de l'épithète "beur" telles qu'utiliser par les détracteurs de cette nouvelle littérature.

Il va sans dire que ces dénominations relèvent d'une stratégie sémantique visant à tenir à l'écart du centre l'émergence d'un phénomène culturel important mais ressenti comme "étranger". Et même dans cette locution apparemment impartiale et purement descriptive "auteurs issus de l'immigration maghrébine", certains chercheurs croient déceler une tendance de "ghettoïsation" leur production en les renvoyant constamment à leurs origines étrangères et marginales. Ils pensent qu'il s'agit d'un acte doublement articulé ; tout d'abord, on manifeste un intérêt pour l'appropriation (domptage), par la société d'accueil, d'un phénomène culturel nouveau, tout en le qualifiant défavorablement, ce qui signifie à la fois visibilité et marginalisation. Il parait que ces dénominations relèvent d'une stratégie sémantique visant à tenir à l'écart du centre l'émergence d'un phénomène culturel important mais ressenti comme "étranger".

Abdalilah M'darhri-Alaoui a déjà soulevé ce point en déclarant sa préférence pour le terme "beur" malgré sa "connotation socio-géo-ethnique et non littéraire" car la création de la notion de littérature issue de l'immigration : "est qu'on le

veuille ou non, est issue de France". Il ajoute qu': "Il serait plus juste de situer ces écrivains comme : nouveaux écrivains nationaux de France si on tient absolument aux étiquettes !"(5).

**2 - La quête d'une légitimité littéraire :**

Il existe un problème quasi-universel pour toutes les littératures ainsi dites "migrantes" ou "mineures" qui, même si elles sont écrites par des personnes vivant depuis des décennies dans un pays et écrivant dans sa langue première aussi bien qu'un natif, ils ne sont pas reconnus comme faisant partie de la littérature canonique, universellement acceptée en tant que telle.

En dépit de cela, les écrivains "beur" ont choisi de résister à cette hégémonie puisque la vision du monde défendue est différente des œuvres littéraires "français". De ce fait, le regard des prosélytes porté sur cette œuvre consiste à la percevoir comme un acte (délibéré ou non) de subversion, sinon de résistance, c'est-à-dire, un acte qui dit la volonté de l'auteur. S'opposant au groupe de référence normatif et s'employant à une remise en cause des assises (culturelles, linguistiques, sociales, etc.) qui fondent ledit groupe et qui sont caractérisés par une certaine tendance à l'absolutisme, c'est en cela que l'œuvre "beur" se résout comme un acte de militantisme éclairé, de redéfinition des hiérarchies narratives voire de sédition contre l'ordre établie.

L'œuvre "beur" se distingue par son caractère "excentrique", du fait qu'elle se situe en marge de ce qui est censé constituer la norme. Mais, à l'évidence, il s'efforce de dépasser ou de déconstruire cette acception pour tenir compte de l'évolution de la dynamique qui régit les rapports entre le centre et la périphérie.

La diglossie se trouve pleinement assumée, ce qui reflète sans l'ombre d'un doute l'existence d'un certain rapport ambivalent de fascination et de sujétion envers la langue d'écriture, en l'occurrence le français. La littérature "beur" parait

se nourrir de son propre paradoxe : exprimer le malaise, voire la blessure que vit les écrivains suite à leur statut de "minoritaire" tout en utilisant la langue de celui qui en était la cause[6]. La question identitaire est une métaphore filée dans le vécu de toute communauté d'émigrés. Ses manifestations sont perceptibles dans une multitude de contextes. Il n'en reste pas moins que la génération "beur" a choisi d'emprunter le chemin le plus ardu ; elle a fait de l'acte de création littéraire une bataille militante (conscient ou inconscient) presque de portée existentielle visant une réappropriation de la langue et de la culture françaises en vue d'une espèce de "reconquête de soi", face au vif sentiment de dépossession que suscite l'hégémonie d'un ensemble de valeurs et de visions dites "majeures" ou "normatives".

**Conclusion** :

L'épreuve de la migration peut être un traumatisme insurmontable, un attachement à la fois géographique et psychique de l'écrivain, la créativité, épuisée, desséchée, s'arrête blessée dans son élan par la perte des repères. C'est la fin du processus de création, l'enfermement dans une sensation d'impuissance et de stérilité, l'impossibilité de faire le deuil d'un monde perdu.

Pour d'autres esprits, la sortie du monde familier et rassurant du "dedans" et l'entrée dans le monde étranger et inquiétant du "dehors" est un défi existentiel qu'ils relèvent[7].

Mobilisant toutes leurs énergies émotionnelles et intellectuelles au service d'une résilience après la perte du sol natal. C'est le commencement d'une existence de production intellectuelle féconde, après les blessures provoquée par une histoire emboutie.

A ce titre, la littérature "beur" est un parfait exemple du rétablissement de l'esprit humain après un traumatisme aigu ; ces auteurs se sont efforcés de sublimer la blessure migratoire pour en faire un catalyseur à la création artistique. Il s'agit d'un travail

pénible sans le moindre doute mais qui donnera, nous le souhaitons, espoir et détermination à tous les âmes errantes pour continuer une existence certes laborieuse mais majestueusement sensé.

## Notes :

1 - Ignace Dalle : La V$^{e}$ République et le monde arabe, Editions Fayard, 2014.
2 - En 1744, l'écrivaine Gaillard de la Bataille donne la formule romanesque ethnocentrique, désormais triomphante : "On veut des tableaux sensibles, des expositions naturelles de la vérité ou du moins de ce qui peut être vrai. On veut l'image du monde présent, l'histoire de la société, des vices et des vertus du siècle, le portrait des caractères existants". Préface de Jeannette seconde, ou la Nouvelle Paysanne parvenue, Amsterdam, 1744.
3 - Idem.
4 - Gérard Noiriel : Les immigrés de deuxième génération n'existent pas, Editions Folio essai, 2002.
5 - Abdellah Mdaghri-Allaoui : "Place de la littérature "beur" dans la production franco-maghrébine", Etudes littéraires maghrébines, n° 7, sous la direction de Charles Bonn, 1995, pp. 56-62.
6 - Najib Redouane : Ou en est la Littérature Beur, Editions L'Harmattan, Paris 2012.
7 - Martine Camiade et Jordi Font : Séminaire transfrontalier déplacements forcés et exils en Europe au XX$^{e}$ siècle, Editions Talaia, 2012.

## Références :

1 - Camiade, Martine et Jordi Font : Séminaire transfrontalier déplacements forcés et exils en Europe au XX$^{e}$ siècle, Déplacements forcés et exils en Europe au XX$^{e}$ siècle, Editions Talaia, 2012.
2 - Dalle, Ignace : La V$^{e}$ République et le monde arabe, Editions Fayard, 2014.
3 - Mdaghri-Allaoui, Abdellah : "Place de la littérature "beur" dans la production franco-maghrébine", Etudes littéraires maghrébines, n° 7, sous la direction de Charles Bonn, 1995.
4 - Noiriel, Gérard : Les immigrés de deuxième génération n'existent pas, Editions Folio essai, 2002.
5 - Redouane, Najib : Ou en est la Littérature Beur, Editions L'Harmattan, Paris 2012.

Revue Annales du patrimoine, N° 25, 2025, pp. 69 - 83
P-ISSN 1112-5020 / E-ISSN 2602-6945

# Abdelwahab Meddeb en dialogue avec Hallâj

Dr Mohamed Habiballah
Université Cadi Ayyad, FP Safi, Maroc

## Résumé :

Dans cet article, nous explorons l'approche distinctive d'Abdelwahab Meddeb à l'égard de Mansur Hallâj, mystique soufi controversé du IX$^{e}$ siècle. Meddeb, érudit moderne et poète, engage une réflexion profonde sur l'héritage de Hallâj à travers ses écrits et ses traductions. En mettant en lumière la vie tumultueuse de Hallâj, marquée par ses enseignements iconoclastes et sa quête ardente d'union mystique avec Dieu, Meddeb explore également les parallèles entre le parcours de Hallaj et les thèmes récurrents dans ses propres œuvres. En analysant les contributions intellectuelles et spirituelles de Hallâj, Meddeb établit un dialogue intertextuel en offrant une nouvelle perspective sur l'influence de ce mystique controversé dans l'histoire du soufisme et au-delà.

## Mots-clés :

Hallâj, Meddeb, soufisme, dialogue intertextuel, extase mystique.

## Abdelwahab Meddeb in Dialogue with Hallâj

Dr Mohamed Habiballah
Cadi Ayyad University, FP Safi, Morocco

**Abstract:**

In this article, we explore Abdelwahab Meddeb's distinctive approach to Mansur al-Hallaj, the controversial Sufi mystic of the 9$^{th}$ century. Meddeb, a modern scholar and poet, engages in a profound reflection on Hallaj's legacy through his writings and translations. By shedding light on Hallaj's tumultuous life, characterized by his iconoclastic teachings and fervent quest for mystical union with God, Meddeb also draws parallels between Hallaj's journey and recurring themes in his own works. Through an analysis of Hallaj's intellectual and spiritual contributions, Meddeb establishes an intertextual dialogue that offers a new perspective on the influence of this controversial mystic in the history of Sufism and beyond.

**Keywords**:

Hallâj, Meddeb, Sufism, intertextual dialogue, ecstasy mystical.

## Introduction :

Le 26 mars 922, dans les rues animées de Bagdad, se

Reçu le : 24/7/2025 - Accepté le : 19/8/2025
m.habiballah@uca.ac.ma
© Université de Mostaganem, Algérie 2025

déroulait une tragédie qui allait marquer durablement l'histoire mystique de l'Islam. Al-Husayn ibn Mansûr al-Hallâj, surnommé le "cardeur des consciences" et l'extatique sublime, trouvait une fin atroce entre les mains de ses bourreaux. Condamné par les juristes et livré à l'exécution sur ordre du calife al-Muqtadir, Hallâj avait passé de nombreuses années en détention - une captivité honorable - avant d'être traîné sur la place publique pour y subir son supplice. Celui-ci, d'une cruauté inouïe, se solda par sa crucifixion, après une série de mutilations, tandis que ses dernières paroles proclamaient l'union mystique de l'âme avec Dieu.

Malgré les condamnations officielles, les fatwas d'excommunication et les persécutions, l'image de ce mystique profondément habité par la prière, horriblement mutilé mais totalement dévoué à sa foi, hante encore aujourd'hui l'imaginaire spirituel musulman. Al-Hallâj incarne un paradoxe saisissant : il est à la fois l'homme de l'amour divin et de la douleur humaine, le chantre de la liberté intérieure et le témoin de la soumission ultime. Sa mort tragique ne relève pas seulement du martyre ; elle dévoile un dilemme religieux universel, celui d'une quête de vérité qui, à un moment ou à un autre, s'impose à toute âme éprise de Dieu avec sincérité.

Abû al-Mughîth al-Husayn ibn Mansûr al-Hallâj s'inscrit dans la même lignée que Bâyazîd Bastâmî : celle de ces soufis du début du X$^{e}$ siècle qui, en transformant les pratiques traditionnelles, ont mis l'accent sur l'expérience personnelle de l'extase comme voie d'union avec le divin. Leurs démarches furent perçues comme novatrices, voire audacieuses, par certains, et comme hérétiques par d'autres. Hallâj incarne à lui seul l'idéal du soufi errant, sans cesse en mouvement, tant sur le plan géographique que spirituel - en perpétuelle traversée de lui-même et des mondes.

**1 - Hallâj, la transhumance de l'être et le voyage infatigable :**

Dans sa communication à l'université de Padoue, Meddeb

évoque l'errance de Hallâj en ces termes : "Un de ses compagnons a confirmé que le Maître était un errant, parcourant le monde. Il avait un goût prononcé pour les voyages en mer et sur terre, et se rendit jusqu'en Inde". Chawki Abdelamir et Philippe Delarbre, quant à eux, font référence à la "vaste errance" d'Hallâj dans leur introduction du Livre des Tawassines.

"Al Hallâj, mystique musulman, missionnaire errant… ce n'est pas seulement son pays d'origine, la Perse, ni Bagdad et l'Irak qu'Hallâj voulut atteindre et convaincre, c'est la Turquie, l'Inde, la Chine qu'on le vit sillonner, vêtu de haillons et animé de la même foi ardente"(1).

Issu d'une famille zoroastrienne d'un village du sud de la Perse, Hallâj passe son enfance et débute son apprentissage spirituel à Bassora, en Irak, ville marquée par la figure de Rabi'a al-'Adawiyya. Ce séjour influence profondément sa quête mystique, notamment dans son aspiration à l'extase. Après son mariage à Bassora, il s'installe à Bagdad, où ses idées iconoclastes suscitent la controverse parmi certains soufis. Hallâj bouleverse les pratiques établies par sa prédication publique, accessible à tous, prônant un amour divin universel. C'est dans ce contexte qu'il acquiert le surnom de Hallâj (le Cardeur), se disant capable de sonder les cœurs.

Par la suite, il parcourt pendant cinq ans plusieurs régions de Perse, notamment le Khorasan et le Fars. Renforçant son anticonformisme, il abandonne la tenue traditionnelle des soufis pour adopter celle des moines errants, se rapprochant ainsi du peuple. En 905, il entreprend un voyage vers l'Inde, poursuivant son errance jusqu'aux confins de la Chine. De retour à Bagdad, il y meurt tragiquement. Toute sa vie, Hallâj demeure un voyageur mystique, animé par une quête inlassable de vérité, de rencontres spirituelles et de dépassement des frontières culturelles.

**2 - Hallaj balbutie de l 'ineffable :**

De manière similaire à Bistami, Hallâj a développé une

théorie mystique qui promeut la fusion de l'âme humaine avec la divinité. Selon cette théorie, l'extase permet au soufi d'atteindre l'union avec Dieu, se transformant ainsi en un être unique avec Lui. Hallâj a exprimé cette idée avec une intensité rarement égalée dans la littérature soufie, notamment à travers ces vers :

"J'ai vu mon dieu avec l'œil du cœur. J'ai dit : "qui es-tu ?" Il a dit : "Toi". Le où n'est pas pour toi un où. Là où Tu es n'est pas un où. L'éternité n'a pas sur Toi d'illusion et ne peut dire où Tu es. Toi qui as dépassé le où pour aller vers le non où, où es-Tu donc ?"[(2)].

"Ta place dans mon cœur est tout mon cœur
Nulle place pour une créature à Ta place
Mon âme T'a placé entre ma peau et mes os
comment ferais-je si je te perdais"[(3)].

"Entre moi et Toi, il traîne un "c'est moi" qui me tourmente. Ah, enlève, par Ton "c'est Moi" mon "c'est moi" (inniyî) hors d'entre nous deux"[(4)].

Les vers inspirés d'une extase mystique d'Hallâj révèlent son extraordinaire talent littéraire, lui permettant de façonner des métaphores et des paraboles ésotériques pour exprimer son amour et sa quête du divin. Dans sa recherche de l'inexprimable, il emploie des expressions théophatiques (shatahat) dans ses vers, invoquant ainsi l'expérience mystique et la tradition soufie. Parmi ces expressions extatiques, une formule en particulier, "Je suis le Vrai", a provoqué un scandale. Dans un passage où Hallâj se représente en débat avec Lucifer et Pharaon, il leur adresse ces paroles : "Si vous ne Le connaissez pas, connaissez donc Sa trace. Moi, je suis cette trace, moi je suis Al Haq[(5)], car je suis à jamais par Al Haq un Haq". Cette formule complexe et ambiguë a soulevé une polémique similaire à celle suscitée par Bistami (Louange à moi) et a été rejetée par les juristes orthodoxes qui ont pris au pied de la lettre les paraboles d'Hallâj. Dans le roman "Phantasia", les expressions controversées de Bistami et de Hallâj sont présentées dans la même scène, mettant en évidence la

similarité de leur audace langagière :

"Comme Bistamî qui conjugue à la première personne la formule rituelle réservée à dieu et clamée en tout acte : Louange à moi, que Ma gloire est grande. Comme Hallâj qui assimile son identité avec le Tout Autre qui en lui séjourne : Je suis le Vrai. N'étant pas historiquement circonscrite par l'islam, impensée, laissée en friche, l'incarnation prend le risque de devenir universelle. Sur la voie de la transgression, elle est à la portée de chaque prétendant. En ayant l'ambition d'être toi-même Dieu, tu détaches la douleur de ton corps, lequel se sent prêt à subir l'ordalie et à contempler son propre sacrifice comme une représentation"(6).

Avant même Meddeb, Jalal Din Rûmî, un fervent disciple de l'hermétisme soufi, avait déjà saisi la profondeur des expressions d'Hallâj. Contrairement aux interprétations littéralistes, Rûmî a su disséquer avec minutie la formule de Hallâj, source de tant de controverses et de débats, afin d'en révéler la signification profondément mystique :

"Dans cette parole : "Anâ'l-Haqq" (je suis la Vérité divine), les gens croient qu'il s'agit d'une grande prétention. Or "Anâ'l-Haqq" révèle une grande modestie, car ceux qui disent : "Je suis le serviteur de Dieu", attestent deux existences ; l'une pour soi, l'autre pour Dieu. Mais celui qui dit "Anâ'l-Haqq" s'annihile. Il dit "Anâ'l-Haqq", c'est-à-dire : je ne suis pas, tout est Lui, excepté Dieu il n'y a d'existence pour personne. Je suis un pur néant, je ne suis rien"(7).

Dans cette parole, "Ana'l Haqq", les gens pensent qu'il s'agit d'une grande prétention. Cependant, "Ana'l Haqq" révèle une grande modestie, car ceux qui disent : "Je suis le serviteur de Dieu", témoignent de deux existences : une pour eux-mêmes et une autre pour Dieu. Mais celui qui dit : "Ana'l Haqq", s'annihile. Il dit : "Ana'l 'Haqq", c'est-à-dire : "Je ne suis pas, tout est Lui, en dehors de Dieu, il n'y a pas d'existence pour personne. Je suis un pur néant, je ne suis rien". La modestie de ce dernier est grande ;

les gens ne comprennent pas que si un homme se comporte en serviteur de Dieu, alors pour Dieu sa servitude existe : bien qu'elle soit destinée à Dieu, son action lui permet de se voir distinct de Dieu. Cette personne n'est pas noyée. Celui qui est noyé dans l'eau n'a plus aucun mouvement ni action, mais ce sont les mouvements de l'eau".

La comparaison entre la déclaration "ana'l 'Haqq" "Je suis la Souveraine Vérité" (أنا الحق) et celle de Pharaon "Je suis votre Dieu" (أنا ربكم الأعلى) met en évidence des différences significatives dans leur signification et leur intention.

L'expression soufie "Ana'l-Haqq" ("Je suis la Vérité") exprime l'effacement total de l'ego dans la Présence divine. Celui qui la prononce affirme son anéantissement spirituel et reconnaît que seule la Réalité divine existe véritablement. C'est un acte de dépouillement intérieur, empreint d'humilité.

A l'inverse, la proclamation de Pharaon - "Je suis votre Dieu" - relève d'une posture d'orgueil tyrannique. Elle manifeste une volonté de domination, une usurpation arrogante du divin pour asseoir un pouvoir absolu.

La différence essentielle réside dans l'intention : "Ana'l-Haqq" traduit l'abandon de soi face à la transcendance ; la déclaration de Pharaon incarne l'illusion de toute-puissance et la négation de cette transcendance.

"Une nuit, en rêve, un soufi voit Pharaon en enfer et Mansour Al Hallaj très haut au Paradis. - Seigneur, demande le rêveur, éclaircis-moi ce paradoxe. Pharaon proclamait : "Je suis votre Dieu", et Hallaj : "Je suis la Vérité". Ne disaient-ils pas la même chose ? Tous deux ne prétendaient-ils pas être Dieu ? Pourquoi une telle différence de traitement leur est-elle faite ?

- Pharaon tomba sous l'emprise de son ego, dit la Voix. En tout ce qu'il a vu, il n'a vu que lui-même. Ainsi M'a-t-il perdu. Tandis que Mansour, en tout ce qu'il a vu, n'a vu que Moi, et a perdu son ego. Voilà toute la différence entre eux"[8].

Selon la Voix Divine, Pharaon est tombé sous l'emprise de

son ego, ce qui signifie qu'il était dominé par son arrogance et sa propre perception de grandeur. Dans tout ce qu'il a vu et expérimenté, il n'a vu que lui-même, mettant ainsi son ego au centre de son existence. En conséquence, il a perdu la connexion avec la véritable réalité et la présence divine. Sa prétention à être un dieu et à exiger l'adoration des autres l'a finalement conduit à sa perte.

En revanche, Hallaj a adopté une approche différente. Dans tout ce qu'il a vu et vécu, il n'a pas cherché à se mettre en avant ou à satisfaire son ego. Au lieu de cela, il a vu la présence divine dans tout et a reconnu que la réalité ultime réside en Dieu. Il a renoncé à son ego et s'est perdu dans la contemplation de la divinité. C'est cette différence d'attitude et de perspective qui a fait toute la distinction entre Pharaon et Mansour.

Cette déclaration souligne l'importance de l'humilité et de l'abandon de l'ego dans la recherche spirituelle. En reconnaissant que la réalité ultime se trouve au-delà de notre ego et en s'ouvrant à la présence divine, nous pouvons nous affranchir de notre factice et l'illusion de notre propre grandeur et nous connecter à quelque chose de plus vaste et de plus sacré.

Dans le prolongement de son enseignement, Rûmî aborde le concept de théophanie, cette manifestation divine qui permet à l'homme parfait de s’assimiler et s'identifier à la représentation de Dieu. Il revient ainsi sur la fameuse locution théophatique, objet de controverses, en offrant une explication d'une subtilité accrue. Voici ses mots :

"Ainsi, lorsque l’amour de Mansûr pour Dieu fut sans limites, il devint son propre ennemi et anéantit son moi. Il dit "Ana’l Haqq", Je suis Dieu : "Je suis devenu anéanti, Dieu seul reste". Ce serait prétention et orgueil que de dire : "Tu es Dieu, et je suis Ton serviteur". Par-là, tu affirmes ta propre existence et tu instaures la dualité. De même si tu dis : "Hûwâ’l Haqq", "Il est Dieu", tu fondes une dualité. Car tant que "Je" n’est pas, "Lui" n’est pas non plus. C’est pourquoi Dieu a dit : "Je suis Dieu",

étant donné qu'un autre que Lui n'existait pas, et que Mansûr était anéanti. Ces paroles étaient les paroles de Dieu"[9].

Jalal Din Rumî démontre sa finesse exégétique en cherchant à rendre le langage extatique prédominant, reléguant ainsi le langage conventionnel au second plan. Néanmoins, la célèbre déclaration de Hallâj, marquant un tournant dans l'histoire de la mystique musulmane, est préservée dans Talismano à la page 33 sous la forme de "Anâ al' 'Haqq" (Je suis le Vrai ou la Souveraine Vérité), ce qui a profondément divisé Hallâj des juristes orthodoxes. Pour ces derniers, la théorie de l'union mystique de Hallâj risque de les rapprocher de l'incarnationnisme chrétien et de mettre symboliquement en question un des principaux dogmes du monothéisme islamique, notamment résumé dans la sourate CXII :

"Dis : "Il est Dieu, Il est Un
Dieu de plénitude
qui n'engendre ni ne fut engendré
et de qui n'est l'égal pas un"[10].

**3 - Hallâj et la transgression mystique :**

Dans la même perspective, Hallâj se heurte aux théologiens orthodoxes en proclamant l'universalité de la quête divine. Ces derniers ont une vision statique de l'islam, considérant que cette religion ne doit en aucun cas se mêler à d'autres formes de croyances et doit maintenir ses distances. Cependant, pour Hallâj, tous les chemins mènent à Dieu, indépendamment des rituels et des pratiques, car l'objectif ultime est d'atteindre l'unité. Lorsqu'il s'exprime dans un souk à Bagdad, le maître affirme avec force :

"Ô mon fils, toutes les religions sont faites pour Allah le très glorieux. Il a, par elles établit Son pouvoir sur les communautés… Celui qui blâme l'autre, l'accusant d'être dans le faux, celui-là juge comme s'il s'agissait de libre choix. Tel est le sens de la doctrine des fatalistes qui sont les "mages de cette nation". Sache que judaïsme, christianisme et islam, comme les autres religions,

ne sont que dénomination et appellation. Le but recherché à travers elles jamais ne varie"[11].

Ibn 'Arabi a approfondi l'analogie entre les religions, allant jusqu'à établir une correspondance entre elles.

Les théologiens orthodoxes considèrent Hallâj comme un mystique dangereux, dont l'influence pourrait perturber l'ordre immuable de la foi et de la croyance. Il est donc essentiel de le maintenir sous surveillance. Cependant, Hallâj reste insensible aux avertissements et aux appels à l'ordre émanant des érudits de Bagdad. Il persiste dans ce qui sera perçu comme de la provocation, voire de l'hérésie. Malgré son affiliation sunnite, il enseigne aux cercles chiites et soutient leur cause dans leurs conflits avec l'autorité centrale de Bagdad. Cette incursion politique, ajoutée aux "provocations" de ses formules et de ses poèmes, représente la goutte qui fait déborder le vase de l'interdit. Ses détracteurs saisissent alors cette opportunité pour l'accuser de tous les maux, en particulier de la plus grave infraction, afin de le soumettre à une sentence suprême. Les "preuves" abondent, car si l'on examine attentivement l'œuvre de ce grand poète, certaines de ses expressions extatiques pourraient facilement être interprétées comme portant atteinte à la foi musulmane. Parmi les vers mystérieux et captivants qui ont scandalisé les théologiens orthodoxes, on trouve :

"J’ai renié la religion de Dieu, le reniement
Est un devoir pour moi, un péché pour les musulmans"[12].

Ces vers de Hallâj sont en corrélation avec la parabole de Râbi'a, où elle exprimait son désir de transcender le paradis et l'enfer afin de rendre un culte pur et désintéressé à Dieu. De manière similaire, Hallâj refuse de pratiquer une religion motivée par la crainte de l'enfer et l'espoir d'une récompense paradisiaque, préférant une religion qui est une fin en soi. Selon lui, la véritable religion vise exclusivement l'union et la fusion avec Dieu. Cette religion de l'union est une relation personnelle entre l'individu et Dieu, affranchie des poids des obligations

dictées par les dogmes religieux. C'est dans cette perspective que Hallâj a formulé ce qui sera sa principale pièce à conviction lors de son procès. Toujours inspiré par l'extase, il a osé déclarer que le pèlerinage à La Mecque n'était pas une obligation, et que l'on pouvait accomplir ce rite sacré n'importe où, pourvu que l'on se sente spirituellement proche de Dieu. Cette idée, considérée comme scandaleuse par ses détracteurs, a été consignée dans ces mots de Hallâj :

"Ô toi qui me blâme pour Son amour, comme tu me blâmes !
Tu ne m'aurais pas blâmé si de Lui tu avais su ce dont je souffre
D'aucuns vont au pèlerinage, le mien est là où j'habite
On sacrifie le bétail et moi, mon âme et mon sang
Ceux qui, sans l'aide des sens, tournent autour du ka'aba,
Tournent autour de Dieu, Lequel dispense du Lieu Saint"(13).

Il est important de noter que Hallâj a accompli le pèlerinage à La Mecque à trois reprises.

Il est intéressant de souligner le lien entre l'idée de ne pas être obligé de se rendre physiquement à La Mecque pour accomplir le pèlerinage et le séjour de Mansour à Bassora, ainsi que l'influence potentielle de Râbi'a sur lui. En effet, la notion transgressive de Hallâj, qui dispense le pèlerin de se rendre à La Mecque, peut être considérée comme un écho de la légende selon laquelle la Kaaba se serait déplacée pour rencontrer Râbi'a lorsqu'elle avait l'intention de faire le pèlerinage. Cette anecdote, anticipant l'inspiration de Hallâj, a été très mal reçue par ceux qui estimaient qu'il avait déjà franchi les limites de la loi. Leur colère s'est intensifiée en raison de la remise en question du dogme du pèlerinage à La Mecque. Les provocations de Hallâj ont atteint leur paroxysme, et les oulémas de Bagdad ne lui pardonneront pas cet affront. Meddeb rappelle ces éléments de manière explicite :

"Le conseil des docteurs ne put tolérer la manipulation de Loi par Hallâj. Comme cette inspiration qui exhorte à privatiser le Pèlerinage, à édifier sa propre ca'ba, là où l'on séjourne,

individualiser le temple, le soustraire du pacte communautaire, le multiplier, le fragmenter, le disséminer, à purifier comme parcelle sanctifiée, et s'acquitter ainsi des circumambulations canoniques. Blasphème, fantaisie, s'écrièrent les docteurs. D'où te vient l'audace d'une telle réforme ? lui dit-on encore"[(14)].

En raison des accusations d'imposture et de blasphème portées contre lui, Hallâj a été arrêté par les autorités musulmanes et a fait l'objet d'un procès qui a laissé une marque indélébile dans l'histoire des tribunaux islamiques. Massignon, dans ses écrits, évoque le déroulement de ce procès ainsi que l'atmosphère qui régnait à l'époque :

"Bagdad, écrit Massignon, était alors, probablement la plus grande métropole du monde civilisé, et c'est là sur le théâtre exhausser, comme pour Jeanne d'Arc, que le procès de l'amour divin fut plaidé dans le décor fastueux de la cour abbasside"[(15)].

Le fameux procès intenté à Hallâj pour imposture et blasphème n'a pas réussi à le réduire au silence ; au contraire, il a contribué à élever sa légende. Ce procès a duré sept longs mois, pendant lesquels les juges ont tenté de justifier une condamnation à mort pour faire taire cet "agitateur d'esprit". Malgré des débats animés et des arguments contradictoires, Hallâj a résisté face à ses accusateurs, jusqu'à ce que les juges prononcent finalement l'acte d'accusation final : la remise en question de l'obligation du pèlerinage à La Mecque pour celui qui rencontre Dieu dans son cœur. Cette accusation est irréfutable, car elle remet en cause l'un des cinq piliers de l'islam, à savoir le pèlerinage à La Mecque, ce qui est considéré par les juristes orthodoxes comme une apostasie passible de la peine de mort selon leur code. La sentence est sans appel : Hallâj doit être exécuté de la manière la plus atroce, subissant les pires supplices en tant que véritable martyr du soufisme. Il a d'abord été pendu, puis décapité. En décrivant la Passion de Hallâj, dans un sens christique, Meddeb écrit :

"Et on le crucifia vivant au ponant, puis au levant de la ville

avant de l'emmener sur la Place du pont… Le chef de la police demanda au bourreau d'exécuter la sentence. Celui-ci frappait et Hallâj ne gémit pas… Et il reçut les mille fouets sans que plainte s'entende. Et on lui coupa pieds et mains. Et on le décolla. Et on exhiba sa tête sur le pont. Et l'on brûla le reste du corps. Et on dispersa ses cendres dans le Tigre qui le lendemain déborda, crue mémorable. Et on demanda aux libraires de ne point acheter ni vendre ses livres. Puis on promena sa tête dans le pays pour contraindre au silence ses disciples"[16].

Hallaj a profondément influencé le soufisme ainsi que la mystique a succombé aux mains des juristes orthodoxes qui cherchaient à faire taire ce "fou de Dieu" au langage transgressif. Cependant, Hallâj n'a pas cédé au silence et n'a pas craint la mort, car il considérait que cela lui permettrait de rejoindre son Compagnon. Même sur le gibet, il a tourné en dérision ses bourreaux, comme rapportés par le narrateur de Talismano :

"Hallâj sanglote éperdu à rire : Tuez-moi, féaux camarades, c'est dans ma mort que je retrouve vie"[17].

Après dépeindre une scène d'amour, Meddeb commence sa réflexion en introduisant le premier vers traduit d'une qasida hallâgienne, mettant en lumière la connexion entre l'expérience corporelle et l'évocation de la passion soufie. Ce vers marque l'ouverture de la ḳaṣîda X de l'édition Massignon intitulée "Tuez-moi donc mes camarades" (اقتلوني). L'appel à la mort, suivi de l'affirmation que la véritable vie réside dans la mort, semble être inspiré d'un poème séculier d'Ibn abi Hafsa, également utilisé par Rûmî dans son mathnavi. Ainsi, en intégrant des références intertextuelles à Ḥallâj, Meddeb enrichit son texte et résonne avec d'autres poètes arabes et persans.

Abdelwahab Meddeb a aussi traduit ce poème dans la revue Dédale, en substituant le terme "camarades" par "amis fidèles". Cette approche vise à élargir les références en utilisant des allusions explicites à d'autres œuvres tout en évoquant des textes qui se trouvent en arrière-plan. Chez Meddeb, l'intertextualité se

déploie sur deux niveaux : elle désigne d'abord un intertexte identifiable dans le texte, puis pointe vers un autre intertexte implicite et latent. Le texte de Meddeb se réfère à ces deux intertextes, étroitement liés entre eux et avec le passage meddebien qui les mentionne à la fois de manière explicite et implicite.

**Conclusion :**

A travers l'approche distinctive d'Abdelwahab Meddeb à l'égard de Mansur Hallâj, cet article nous plonge au cœur d'un dialogue entre l'érudit moderne et le mystique controversé du IX$^{e}$ siècle. Meddeb, à la fois poète et intellectuel, déploie une réflexion profonde sur l'héritage de Hallâj, illuminant les circonvolutions de sa vie tumultueuse marquée par des enseignements audacieux et une quête inextinguible d'union mystique avec Dieu. En revisitant les écrits et les traductions de Hallâj, Meddeb ne se contente pas de raconter une histoire, mais établit un lien intime avec les thèmes récurrents de ses propres œuvres, enrichissant ainsi notre compréhension du soufisme et de son évolution. A travers cette exploration, Meddeb nous invite à considérer Hallâj non seulement comme une figure historique, mais comme une voix essentielle dans le dialogue entre spiritualité et expression individuelle. En éclairant l'influence durable de ce mystique controversé, Meddeb transcende les frontières du temps et de la tradition, offrant une nouvelle perspective sur l'importance de la liberté spirituelle et de la pensée iconoclaste dans notre monde moderne.

**Notes :**

1 - Hallâj : Le livre des Tawassines, suivi de Le jardin du savoir, traduit de l'arabe par Chawki Abdelamir et Philippe Delarbre, Edition du Rocher, Paris 1994, pp. 7 et 9.

2 - Ibid., pp. 42-43

3 - Al-Hallâj : Poèmes mystiques, calligraphie, traduction de l'arabe et présentation de Sami Ali, Sindbad, Paris 1985 (édition originale), Albin Michel, 1988 (éditions au format de poche), p. 83.

4 - Hussein ibn Mansour al Hallâj : Dîwan, traduit de l'arabe et présenté par Louis Massignon, Seuil, Paris 1981 (1ere éd., Louis Massignon, 1955), p. 31.
5 - Hallâj : Le livre des Tawassines, p. 59
6 - Meddeb Abdelwahab : Phantasia, Editions du Seuil, Paris 1986, p. 28.
7 - Djalâl-ud-Dîn Rûmi : "Le livre du dedans (Fihi-ma-fihi)", traduit du persan par Eva de Vitray-Meyerovitch, Sindbad, Paris 1976, p. 72.
8 - Sayd Bahodine Majrouh : "Rire avec Dieu" Albin Michel, Paris 2015, p. 107
9 - Djalâl-ud-Dîn Rûmi : op. cit., p. 245.
10 - Le saint Coran CXII.
11 - Hallâj : Le livre de la parole, textes traduits de l'arabe par Chawki Abdelamir et Philippe Delarbre, Editions du Rocher, Paris, p. 55.
12 - Hallâj : Dîwan, p. 134.
13 - Al-Hallâj : Poèmes mystiques, p. 107.
14 - Meddeb Abdelwahab : "Hallâj revisité" Actes du Congrès mondial des littératures de langue française, Université de Padova éditions, Padova 1984, p. 390.
15 - Hussein ibn Mansour al Hallâj : Dîwan, p. 23.
16 - Meddeb Abdelwahab : "Hallâj revisité", pp. 391-392.
17 - Meddeb Abdelwahab: Talismano, Talismano, Sindbad, Paris 1987, p. 58.

## Références :

* - Le saint Coran.
1 - Abdelamir, Chawki et Philippe Delarbre : Le livre de la parole, textes traduits de l'arabe, Editions du Rocher, Paris.
2 - Abdelamir, Chawki et Philippe Delarbre : Le livre des Tawassines, suivi de Le jardin du savoir, traduction de l'arabe, Editions du Rocher, Paris 1994.
3 - Al-Hallâj, Hussein ibn Mansour : Dîwân, traduit de l'arabe et présenté par Louis Massignon, Seuil, Paris 1981 (1ère éd., 1955).
4 - Al-Hallâj, Hussein ibn Mansour : Poèmes mystiques, calligraphie, traduction de l'arabe et présentation de Sami Ali, Paris, Sindbad, 1985 (éd. orig.), Albin Michel, 1988 (poche).
5 - Jong, F. de : "Malâmatiyy", in Encyclopédie de l'Islam, tome VI, MAKH-MID, Leiden / Maisonneuve et Larose, Paris - Brill 1991.
6 - Majrouh, Sayd Bahodine : Rire avec Dieu, Albin Michel, Paris 2015.
7 - Massignon, Louis : in Hallâj, Dîwân, Seuil, Paris 1981.
8 - Meddeb, Abdelwahab : "Hallâj. Errant dans les déserts", in Dédale, n° 11 et 12, printemps 1998, Maisonneuve et Larose, Paris.
8 - Meddeb, Abdelwahab : "Matière du poème", in L'exil occidental, Albin Michel, Paris 2005.
9 - Meddeb, Abdelwahab : Hallâj revisité, Actes du Congrès mondial des

littératures de langue française, Université de Padova éditions, Padova 1984.
10 - Meddeb, Abdelwahab : Les 99 stations de Yale, Fontfroide-le-Haut, Fata Morgana.
11 - Meddeb, Abdelwahab : Phantasia, Editions du Seuil, Paris 1986.
12 - Meddeb, Abdelwahab : Talismano, Sindbad, Paris 1987.
13 - Rimbaud, Arthur : "H", in Illuminations, Œuvres Complètes, édition établie, présentée et annotée par Antoine Adam, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris 1979, nouvelle édition.
14 - Salih, Tayeb : Saison de la migration vers le nord, roman traduit de l'arabe par F. Noun et A. Meddeb, Sindbad, Paris 1972.
15 - Vitray-Meyerovitch, Eva de : trad., Le livre du dedans (Fihi-ma-fihi) de Djalâl-ud-Dîn Rûmi, Sindbad, Paris 1976.

Revue Annales du patrimoine, N° 25, 2025, pp. 85 - 93
P-ISSN 1112-5020 / E-ISSN 2602-6945

# Patrimoine linguistique familial et réussite scolaire à Moramanga

Jocelyn Herimanana
Université d'Antananarivo, Madagascar

**Résumé :**

Cet article explore la relation entre le patrimoine linguistique familial et la réussite scolaire dans les écoles primaires publiques du district de Moramanga, à Madagascar. Dans un contexte multilingue où les langues malgaches coexistent avec le français, langue d'enseignement, la transmission familiale des langues joue un rôle déterminant dans les apprentissages. A travers une enquête de terrain menée auprès d'élèves, de parents et d'enseignants, l'étude met en évidence l'influence des langues parlées à la maison sur les performances scolaires, notamment en lecture et en expression orale. Les résultats montrent que les enfants bénéficiant d'un environnement familial valorisant la langue maternelle tout en facilitant l'exposition au français semblent mieux réussir. L'article interroge ainsi la place du patrimoine linguistique dans les politiques éducatives, et plaide pour une meilleure prise en compte des réalités linguistiques locales dans la pédagogie scolaire. Le patrimoine linguistique apparaît non comme un frein, mais comme un levier potentiel de réussite éducative.

**Mots-clés :**

patrimoine, linguistique, langue familiale, école primaire, Moramanga.

## Family linguistic heritage and academic success in Moramanga

Jocelyn Herimanana
University of Antananarivo, Madagascar

**Abstract:**

This article explores the relationship between family linguistic heritage and academic success in public primary schools in the Moramanga district of Madagascar. In a multilingual context where Malagasy languages coexist with French as the language of instruction, the intergenerational transmission of languages plays a key role in learning. Based on fieldwork conducted with students, parents and teachers, the study highlights the impact of home languages on school performance, particularly in reading and oral expression. The findings show that children who grow up in family environments that value the mother tongue while supporting exposure to French tend to perform better. The article questions the role of linguistic heritage in education policy and advocates for a better integration of local linguistic realities into school

Reçu le : 30/7/2025 - Accepté le : 24/8/2025
jocelyn.herimanana@gmail.com
© Université de Mostaganem, Algérie 2025

pedagogy. Linguistic heritage is presented not as a barrier, but as a potential lever for educational success.

**Keywords:**

Linguistic, heritage, family language, primary school, Moramanga.

## Introduction :

A Madagascar, le multilinguisme est une réalité sociale omniprésente, qui repose sur une mosaïque linguistique riche et complexe. Le pays compte plusieurs variétés de malgache, dont le malgache standard et différentes variantes dialectales régionales, ainsi que le français, héritage du passé colonial et langue officielle de l'enseignement. Dans cette dynamique, chaque famille constitue un vecteur privilégié de transmission linguistique, façonnant le rapport des enfants aux langues dans leur quotidien et dans leur parcours scolaire.

Le district de Moramanga, situé dans la région Alaotra-Mangoro, offre un terrain d'étude pertinent pour examiner les interactions entre langue familiale et apprentissage scolaire. Les écoles publiques y accueillent des élèves issus de milieux plurilingues, où la langue maternelle peut être le malgache standard, un dialecte régional, ou une combinaison avec le français. Or, le système éducatif national impose le français comme langue d'enseignement dès l'entrée à l'école primaire, créant un décalage entre maison et école qui peut affecter les performances des élèves.

Les compétences fondamentales en lecture, écriture et expression orale sont au cœur de la réussite scolaire, et leur acquisition dépend en partie de la maîtrise antérieure et de la valorisation des langues familiales. Si la langue maternelle n'est pas reconnue ni valorisée au sein de l'école, elle peut paradoxalement devenir un obstacle pour les enfants, qui peinent à transférer leurs acquis linguistiques dans un contexte formel où domine le français. A l'inverse, une valorisation équilibrée entre langues maternelles et langue instruction peut favoriser des

résultats scolaires plus solides.

Cet article vise à approfondir la compréhension de cette dynamique en s'appuyant sur une enquête qualitative et quantitative menée auprès d'élèves, de parents et d'enseignants du district de Moramanga. Nous analyserons l'influence du patrimoine linguistique familial sur les performances scolaires, les représentations sociales des acteurs de l'éducation, ainsi que les implications pour les politiques éducatives et la pédagogie.

**1 - Cadre théorique :**

1. Patrimoine linguistique familial, définition et enjeux :

Le patrimoine linguistique familial désigne l'ensemble des langues et variantes linguistiques transmises dans le cadre familial, participant à la construction identitaire des individus et à leur socialisation. En sociolinguistique, il est reconnu que le bilinguisme ou multilinguisme familial constitue un capital culturel qui influence les compétences langagières et cognitives d'un enfant(1).

A Madagascar, cette diversité linguistique tient à la coexistence de plusieurs registres du malgache standard et variations régionales ainsi que de la langue française, devenue langue officielle d'enseignement depuis la colonisation(2). Cette plurivocité linguistique reflète la richesse culturelle malgache, mais aussi un défi pour le système éducatif qui, jusque récemment, a valorisé quasi-exclusivement le français dans le milieu scolaire(3).

2. Impact des langues maternelles sur l'apprentissage scolaire :

Selon la théorie du transfert linguistique développée notamment par Cummins(4), une compétence forte dans la langue maternelle favorise l'apprentissage des langues secondes. En effet, le développement cognitif et linguistique dans une langue première sert de socle pour acquérir efficacement une langue d'enseignement.

De nombreuses études en didactique des langues révèlent que la valorisation de la langue maternelle dans le cadre familial

renforce la motivation et les capacités scolaires des enfants, en particulier en lecture et expression orale[5]. Ignorer ou marginaliser la langue familiale à l'école peut, au contraire, provoquer un décrochage scolaire voire une désaffection envers la scolarité.

3. Patrimoine linguistique et construction identitaire :

Le patrimoine linguistique dépasse le simple apprentissage des codes langagiers. Il véhicule des valeurs, des savoirs culturels et forme un lien social au sein des communautés[6]. Dans la transmission familiale, la langue est un vecteur d'appartenance identitaire, de mémoire et de cohésion. En ce sens, sa prise en compte dans les politiques éducatives participe à une éducation respectueuse de la diversité culturelle locale.

**2 - Méthodologie :**

1. Contexte et terrain :

Dans le cadre de cet article, nous avons décidé de nous concentrer sur les écoles primaires publiques de la CISCO Moramanga, notamment Miakadaza, Ambohimandroso et Sabotsy. Elles sont choisies pour leur représentativité linguistique et leur situation rurale. Ce choix vise à saisir les particularités des pratiques linguistiques familiales dans un environnement où le français est parfois peu pratiqué hors de l'école.

2. Instruments de recherche :

Pour appréhender la complexité du rapport entre patrimoine linguistique familial et réussite scolaire, une méthodologie mixte qualitative et quantitative a été adoptée :

D'une part, un questionnaire a été administré à 150 élèves de CM1 et CM2. Il portait sur les langues parlées à la maison, les pratiques de lecture, les interactions avec les membres de la famille, et les notes obtenues dans les matières de langue (lecture, expression orale et écrite). Le questionnaire a également permis de relever les stratégies d'apprentissage mises en œuvre à la maison.

D'autre part, des entretiens semi-directifs ont été réalisés

avec 20 enseignants et 30 parents d'élèves. Ces entretiens ont exploré leurs perceptions du rôle des langues locales dans l'apprentissage, leurs attentes envers l'école, ainsi que les obstacles rencontrés dans l'accompagnement scolaire des enfants.

Enfin, des observations en classe ont été menées pendant deux semaines dans chaque école. L'objectif était de documenter les pratiques linguistiques des enseignants, les stratégies d'inclusion ou d'exclusion des langues locales, et l'attitude des élèves face aux consignes données en français.

**3 - Analyse des données :**

Les données quantitatives des questionnaires ont été traitées à l'aide de logiciels statistiques pour dégager des corrélations entre langue familiale et résultats scolaires. Les données des entretiens et observations ont été analysées selon la méthode d'analyse thématique en sciences sociales pour identifier les représentations, logiques d'action et éventuels obstacles perçus(7).

- Résultats :

1. Profil linguistique des élèves :

L'analyse des questionnaires montre que soixante-dix-huit pour cent des élèves parlent principalement le malgache à la maison, quinze pour cent utilisent une variante dialectale régionale, et sept pour cent parlent le français. Ces résultats confirment la prégnance des langues malgaches dans la sphère familiale, contrebalancée par la place dominante du français à l'école.

2. Lien entre langue familiale et performances scolaires :

Les notes en lecture et expression orale sont plus élevées chez les élèves dont le patrimoine linguistique familial inclut une valorisation explicite de la langue maternelle, combinée à une exposition effective au français. Ces enfants semblent mieux capables d'effectuer un transfert langagier, maîtrisant les compétences requises à l'école.

Dans les cas où la langue maternelle est peu valorisée ou

négligée, les performances en lecture et expression orale sont en moyenne plus faibles, suggérant un déficit dans le socle linguistique nécessaire pour réussir en français scolaire.

3. Perceptions des enseignants :

La majorité des enseignants reconnaissent que les élèves ayant une bonne maîtrise de leur langue maternelle réussissent mieux à apprendre le français et à s'exprimer oralement. Ils relèvent cependant un manque de ressources pédagogiques adaptées pour intégrer les langues locales dans les programmes et améliorer la didactique du français dans ce contexte multilingue.

Certains soulignent la difficulté d'enseigner efficacement dans un système qui demande de transférer rapidement aux élèves des compétences dans une langue qui n'est pas leur langue familiale.

4. Attitudes des parents :

Les parents interrogés ont unanimement exprimé un attachement fort à leur patrimoine linguistique familial, fréquente source d'identité et de cohésion sociale. Nombreux sont ceux qui souhaitent que l'école reconnaisse mieux cette diversité pour stimuler la motivation scolaire de leurs enfants et valoriser leur héritage culturel.

**4 - Discussion :**

1. La langue maternelle, un levier plutôt qu'un frein :

Les résultats confirment que la langue maternelle ne constitue pas un obstacle à la réussite scolaire lorsqu'elle est bien valorisée. Au contraire, elle constitue un socle solide qui renforce la maîtrise du français scolaire par un transfert positif des compétences acquises en langue familiale. Cette observation rejoint les conclusions des travaux sociolinguistiques et didactiques récentes, en particulier ceux de Cummins, qui plaident pour une complémentarité des langues dans l'école[8].

2. Une politique éducative insuffisamment adaptée :

L'étude souligne toutefois les limites imposées par un

système éducatif malgache centré sur le français, qui marginalise les langues vernaculaires parlées à la maison. L'absence d'une politique claire d'intégration des langues maternelles dans la pédagogie freine l'efficacité des apprentissages et peut engendrer une fracture scolaire pour les enfants issus de familles multilingues.

3. Perspectives pédagogiques :

Il devient urgent de développer des supports pédagogiques plurilingues et bilingues, ainsi que de former les enseignants à la gestion du multilinguisme en classe. Cela pourrait permettre de valoriser le patrimoine linguistique familial tout en facilitant l'acquisition des compétences scolaires en français.

**Conclusion :**

La recherche menée dans le district de Moramanga démontre que le patrimoine linguistique familial est un facteur clé de réussite scolaire. La langue maternelle, loin d'être un obstacle, est une ressource précieuse qui facilite l'apprentissage du français et soutient les capacités cognitives des élèves.

Toutefois, cet atout reste sous-exploité dans le système éducatif malgache actuel, du fait d'une politique linguistique centrée sur le français, qui tend à marginaliser la richesse multilingue des familles. Un renforcement de la prise en compte des langues familiales dans la pédagogie s'impose, notamment au travers de programmes bilingues, la formation des enseignants et la production de ressources adaptées.

Une telle évolution contribuerait non seulement à améliorer la réussite scolaire, mais aussi à promouvoir une éducation inclusive, respectueuse de l'identité culturelle et linguistique malgache.

**Notes :**

1 - Muriel Nicot-Guillorel : L'appropriation de l'écrit en contexte scolaire multilingue. La situation de Madagascar, Thèse de doctorat, Université Rennes 2, 2009, p. 217.

2 - Vincent Radigois : "Plurilinguisme, politique linguistique et développement à Madagascar", Thèse de doctorat, Université de Normandie, 2019, p. 45.
3 - Sahondra Olivia Rakotoson : L'enseignement de la langue maternelle malgache au primaire, depuis 1958 : l'enjeu de l'élaboration des programmes scolaires dans un contexte multilingue, Thèse de doctorat, Sorbonne Paris Cité/INALCO, 2019, p. 120.
4 - Xavier Lejeune : "L'intérêt de la sociolinguistique dans l'étude de l'espace des sociétés. Conception de l'espace et discours sur l'espace au travers de la langue malgache", Travaux de l'Institut de Géographie de Reims, n° 119-120, 2006, pp. 105-106.
5 - Tosiharilova Andrianaivoravelona : Conséquences linguistiques de la coexistence du français et du malgache à Madagascar : le variaminanana, mémoire de master, Université de Bergen, 2010, p. 33.
6 - Daphné Bloch : "Formes et enjeux des usages du français au collège à Madagascar", Recherches en didactique des langues et des cultures, vol. 17, n° 2, 2020, pp. 16-17.
7 - Jean-Louis Hattiger : "Enquête sociolinguistique sur la communauté hindoue de Tamatave", Bulletin de la société de linguistique, n° 11, 1990, pp. 72-73.
8. Cummins, Jim: Language, Power and Pedagogy: Bilingual Children in the Crossfire, Multilingual Matters, 1st ed., Clevedon 2000, p. 15.

## Réferences :

1 - Bloch, Daphné : "Formes et enjeux des usages du français au collège à Madagascar", Recherches en didactique des langues et des cultures, vol. 17, n° 2, 2020.
2 - Cummins, Jim: Language, Power and Pedagogy: Bilingual Children in the Crossfire, Multilingual Matters, 1st ed., Clevedon 2000.
3 - Hattiger, Jean-Louis : "Enquête sociolinguistique sur la communauté hindoue de Tamatave", Bulletin de la société de linguistique, n° 11, 1990, pp. 71-92.
4 - Lejeune, Xavier : "L'intérêt de la sociolinguistique dans l'étude de l'espace des sociétés. Conception de l'espace et discours sur l'espace au travers de la langue malgache", Travaux de l'Institut de Géographie de Reims, n° 119-120, 2006, pp. 99-113.
5 - Nicot-Guillorel, Muriel : L'appropriation de l'écrit en contexte scolaire multilingue. La situation de Madagascar, Thèse de doctorat, Université Rennes 2, 2009.
6 - Radigois, Vincent : "Plurilinguisme, politique linguistique et développement à Madagascar", Thèse de doctorat, Université de Normandie, 2019.
7 - Rakotoson, Sahondra Olivia : L'enseignement de la langue maternelle

malgache au primaire, depuis 1958 : l'enjeu de l'élaboration des programmes scolaires dans un contexte multilingue, Thèse de doctorat, Sorbonne Paris Cité / INALCO, 2019.
8 - Tosiharilova, Andrianaivoravelona : Conséquences linguistiques de la coexistence du français et du malgache à Madagascar : le variaminanana, Mémoire de master, Université de Bergen, 2010.

Revue Annales du patrimoine, N° 25, 2025, pp. 95 - 109
P-ISSN 1112-5020 / E-ISSN 2602-6945

# Le fragmentaire : vers une approche théorique postmoderne du texte

Dieudonné Blaowe Hoina
Université de Maroua, Cameroun

**Résumé** :

Cet article propose une exploration théorique du fragmentaire dans la littérature, en tant que mode d'écriture privilégié par la postmodernité. Il s'agit d'interroger les ruptures formelles et narratives qui caractérisent le texte fragmentaire, tout en mettant en lumière ses enjeux esthétiques, épistémologiques et idéologiques. L'étude met en perspective les apports de la pensée postmoderne (notamment celle de Lyotard, Derrida et Nancy) pour comprendre comment le fragment devient à la fois une forme de résistance aux totalités closes et un espace d'ouverture au multiple. Le fragmentaire n'est plus perçu comme une carence, mais comme une esthétique à part entière, révélatrice de la discontinuité du monde et de l'éclatement des subjectivités.

**Mots-clés :**

Fragmentaire, postmodernité, discontinuité, esthétique, textualité.

## The fragmentary: towards a postmodern theoretical approach to the text

Dieudonné Blaowe Hoina
University of Maroua, Cameroun

**Abstract:**

This article offers a theoretical exploration of fragmentariness in literature, understood as a key mode of writing within postmodernity. It examines the formal and narrative ruptures that define fragmented texts and highlights their aesthetic, epistemological, and ideological implications. Drawing from postmodern thought - particularly that of Lyotard, Derrida, and Nancy - the study demonstrates how the fragment functions as a resistance to closed totalities and a gesture towards multiplicity. Fragmentation is no longer seen as a lack but as a fully realized aesthetic that reflects the discontinuity of the world and the dispersion of subjectivities.

**Keywords:**

Fragmentary, postmodernity, discontinuity, aesthetics, textuality.

Reçu le : 27/7/2025 - Accepté le : 29/8/2025
dieudonneblaowe@gmail.com
© Université de Mostaganem, Algérie 2025

Le fragmentaire, en tant que concept littéraire, a pris une ampleur considérable dans le paysage de la littérature postmoderne. Contrairement à la structure narrative linéaire et cohérente qui caractérisait les œuvres modernistes, la littérature postmoderne s'empare de la fragmentation pour mieux refléter la complexité de l'expérience humaine contemporaine. Cet article vise à explorer le fragmentaire non seulement comme une technique stylistique, mais aussi comme une approche théorique qui remet en question les conventions établies de la narration, de l'identité et de la lecture. En analysant des œuvres emblématiques, nous mettrons en lumière comment la fragmentation devient un outil critique, permettant de redéfinir notre compréhension des textes et de leurs significations.

Pour appréhender le fragmentaire dans la littérature postmoderne, nous nous appuyons sur plusieurs courants théoriques influents. Tout d'abord, nous considérerons les travaux de penseurs tels que Jean-François Lyotard et Michel Foucault, qui ont interrogé les récits dominants et mis en avant la pluralité des voix et des significations. La déconstruction, popularisée par Jacques Derrida, servira également de fondement à notre analyse, en nous permettant d'explorer comment les textes fragmentaires défient la notion d'un sens unifié.

Méthodologiquement, cette étude adopte une approche qualitative, combinant une analyse textuelle détaillée et une lecture critique des œuvres sélectionnées. Nous nous concentrerons sur des écrivains postmodernes emblématiques tels que Thomas Pynchon, Don DeLillo et Italo Calvino, dont les œuvres illustrent parfaitement la fragmentation à la fois thématique et narrative. En examinant ces textes, nous chercherons à comprendre comment la fragmentation contribue à une nouvelle conception de l'identité et du texte, tout en tenant compte des implications sociales et culturelles qui en découlent.

Ce cadre théorique et méthodologique nous permettra de développer une réflexion approfondie sur la place du

fragmentaire dans la littérature postmoderne, tout en ouvrant la voie à des perspectives futures sur ce sujet fascinant.

**1 - Le fragmentaire : une esthétique de la discontinuité :**

Ecrire par fragments, c'est refuser d'habiter le texte dans la continuité, c'est embrasser la faille, l'interruption, la dispersion. Dans un monde saturé d'images, de bruits, d'informations brisées, l'écriture fragmentaire semble résonner avec notre condition contemporaine. Loin d'être un simple choix formel, elle incarne un rapport spécifique au langage, au réel et à la subjectivité. Cette esthétique de la discontinuité propose une expérience de lecture neuve, faite de ruptures, de silences, d'éclats. Elle s'affranchit des logiques traditionnelles de cohérence narrative pour privilégier la dissonance, l'ellipse et l'émergence partielle du sens.

Dans ce contexte, le fragment n'est ni un résidu, ni un accident. Il devient un mode d'être du texte, un principe d'organisation qui défie les normes classiques du récit et de la pensée. Il se construit sur la base du discontinu, du morcelé, du non-achevé. En cela, il remet en question la clôture du texte et interroge les rapports entre forme et fond, entre dire et taire, entre totalisation et dispersion. L'écriture fragmentaire fait voir autrement : elle ouvre des brèches dans le tissu du discours, elle accueille la multiplicité et s'autorise la digression comme voie d'accès au réel.

Il importe donc d'interroger cette forme dans sa complexité, de remonter à ses origines littéraires, mais aussi d'en comprendre les enjeux esthétiques et philosophiques dans le contexte postmoderne. A travers une exploration de ses fondements historiques et de ses manifestations dans la pensée contemporaine, cette partie visera à éclairer comment le fragmentaire s'est constitué en véritable esthétique de la discontinuité, bouleversant les modèles classiques de l'unité et de la linéarité.

Le fragmentaire apparaît ainsi comme le reflet d'un monde

où la discontinuité devient le mode dominant de perception. Comme l'affirme Nathalie Piégay-Gros, "le fragmentaire ne relève pas d'un défaut d'organisation mais d'un régime esthétique et cognitif spécifique"[(1)]**.** Le fragment ne manque donc pas de cohérence, il répond à une autre logique, celle de l'éclatement structurant. Il ne cherche pas à reproduire la totalité, mais à exprimer le morcellement inhérent au réel, la fracture qui innerve l'expérience humaine. Cette discontinuité devient productrice de sens, non pas malgré son hétérogénéité, mais à cause d'elle.

Par ailleurs, l'esthétique du fragmentaire engage une posture éthique du langage. Elle refuse les discours dominants, les récits unificateurs, et accueille l'altérité comme fondement. Le fragment ouvre un espace d'hospitalité au pluriel, au discontinu, à ce qui échappe. Ainsi, dans une époque marquée par la défiance à l'égard des vérités closes, il propose une textualité ouverte, inachevée, laissant place au lecteur pour habiter les interstices. C'est une esthétique du tremblement et du suspens, où l'incomplétude devient féconde.

1. Définition et origine du fragmentaire dans la tradition littéraire :

Le fragmentaire, bien plus qu'une simple technique de dislocation textuelle, constitue une véritable esthétique, enracinée dans une longue tradition littéraire. Le terme "fragment" renvoie étymologiquement au latin fragmentum, signifiant "brisure", "éclat", ce qui laisse entendre une rupture avec l'idée d'unité ou de totalité. Dans le champ littéraire, le fragment se manifeste par des textes incomplets, discontinus ou intentionnellement non conclus, qui refusent l'harmonie classique ou la clôture structurée.

L'origine du fragmentaire remonte à l'Antiquité avec les présocratiques, notamment Héraclite, dont les aphorismes énigmatiques résistent à toute interprétation univoque. Comme le souligne Anne-Marie Garagnon : "Le fragment n'est pas

toujours ce qui reste : il est aussi ce qui résiste"[2]**.** Cette tension entre le fini et l'infini, le dit et le suggéré, est au cœur de l'esthétique du fragmentaire. L'esthétique du fragment a également influencé les moralistes classiques comme Pascal ou La Rochefoucauld, dont les pensées prennent la forme de traits brefs, percutants, souvent aphoristiques. Cette pratique de la condensation du sens dans un format minimaliste annonce déjà une valorisation de la pensée fragmentée. Comme l'écrit Pascal : "Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie"[3], une formule qui condense l'angoisse métaphysique dans un éclat de lucidité poétique.

Au XX$^{e}$ siècle, cette tradition se prolonge chez des écrivains comme René Char, dont les fragments poétiques cherchent à capter l'éphémère et l'insaisissable. Char affirme : "Ce qui vient au monde pour ne rien troubler ne mérite ni égards ni patience"[4]. Le fragment devient ici non seulement une forme de subversion esthétique, mais aussi une manière d'interpeller l'ordre établi, une parole insurgée.

L'histoire littéraire regorge de formes fragmentaires revendiquées comme telles. Dès le romantisme allemand, les Frühromantiker tels que Schlegel ou Novalis valorisent le fragment comme lieu d'une pensée vivante, inachevée, ouverte à l'infini. Friedrich Schlegel écrivait : "Un fragment doit être comme un petit œuvre d'art entièrement détaché de son environnement et complet en soi"[5]. Ce propos révèle une valorisation positive de la discontinuité, conçue comme geste poétique à part entière, et non comme accident.

La tradition du fragment se poursuit également dans la littérature moderne avec des figures comme Walter Benjamin, dont les Passages sont composés de bribes de citations, de notes, de commentaires. Benjamin affirme : "Il faut saisir les idées comme des éclairs, comme les fragments d'un cristal brisé"[6]**.** La discontinuité devient ici méthode de pensée et de critique, soulignant la capacité du fragment à résister aux totalisations

conceptuelles. Cette généalogie permet de comprendre que le fragment n'est pas une perte, mais une stratégie esthétique de condensation et de diffraction du sens.

2. Le refus de l'unité : vers une écriture éclatée :

Avec l'avènement de la modernité littéraire, la fragmentation devient un choix esthétique revendiqué. Le texte ne cherche plus à refléter une totalité harmonieuse, mais à épouser les ruptures, les failles, les incertitudes d'un réel disloqué. L'écriture éclatée devient ainsi un miroir du désordre ontologique et social.

Roland Barthes résume bien cette dynamique dans Le Plaisir du texte : "L'œuvre se désunit elle-même, elle devient surface miroitante, sans profondeur, sans vérité : un pur jeu d'éléments signifiants"(7). Cette désunion est au cœur d'une écriture qui revendique la pluralité des voix et des significations. La fragmentation est également une réaction contre les récits idéologiques totalisants. En refusant la linéarité, l'œuvre fragmentaire évite toute forme de téléologie narrative. Le lecteur devient actif, invité à combler les blancs, à construire du sens dans l'entre-deux des fragments.

Par ailleurs, l'écriture éclatée met en crise le pacte de lecture traditionnel. Elle déstabilise le lecteur, le pousse à s'impliquer dans un processus interprétatif non linéaire. Cela induit un déplacement du centre vers les marges, une reconfiguration du rapport entre texte, auteur et lecteur, où l'incertitude devient le moteur de la signification.

Le fragmentaire s'inscrit donc dans une volonté de déconstruire les illusions de cohérence du récit classique. Ce refus de l'unité s'observe aussi dans les écritures contemporaines de l'extrême, notamment chez Lobo Antunes, dont les textes disloquent la temporalité et effacent les transitions. Dans Explication des oiseaux, l'auteur écrit : "Les phrases se brisaient comme les ailes d'un oiseau blessé"(8)**,** métaphore d'une écriture volontairement fracturée, mimant l'angoisse d'un monde

disloqué.

L'écriture éclatée remet en question la linéarité temporelle et narrative. Elle abolit la causalité au profit de l'association, de la juxtaposition, de l'hybridation. Comme l'écrit Gilles Deleuze : "Il n'y a pas de centre, seulement des agencements, des lignes de fuite"[(9)]. Le fragment devient alors outil de désarticulation, permettant une lecture rhizomatique du texte, sans hiérarchie ni hiérarchisation du sens. Cette logique défie la clôture du texte et réinvente sa forme.

3. Le fragment comme symptôme d'un monde disloqué :

L'écriture fragmentaire apparaît comme le symptôme d'une crise des totalités symboliques : nation, sujet, récit, vérité. Elle rend visible l'impossibilité de dire le monde d'un seul trait, dans une seule forme, d'où sa pertinence dans le contexte postmoderne. Jean-François Lyotard affirme dans La Condition postmoderne que "le grand récit a perdu sa crédibilité"[(10)]**.** Cette perte de légitimité pousse les écrivains à fragmenter leurs discours, à fuir toute tentative de globalisation narrative.

Dans ce contexte, le fragment est moins un effet de style qu'un geste critique. Il met en échec la clôture, introduit du jeu, du tremblement. Comme le dit Nathalie Piégay-Gros : "Le fragmentaire exprime une écriture de l'instabilité"[(11)]. Il devient le lieu d'une subjectivité traversée, ébréchée, mais vivante. Loin d'un vide, cette dislocation ouvre sur un espace poétique de résistance. L'œuvre fragmentaire ne cherche pas à panser les plaies du monde, mais à les rendre visibles. Elle se fait lieu de mémoire, de tension, de révolte, capable d'accueillir le multiple et l'indicible.

Dans le sillage de la pensée postmoderne, le fragment n'est plus une forme marginale ou inachevée, mais une configuration centrale du discours. Les philosophes postmodernes, en particulier Jean-François Lyotard, Jacques Derrida et Jean-Luc Nancy, ont contribué à la revalorisation théorique du fragment en tant que figure de rupture, d'ouverture et de résistance à la

totalité. Leur réflexion permet de comprendre le fragment non seulement comme une forme littéraire, mais aussi comme une manière de penser, de dire le monde, de concevoir le langage et le sujet. L'esthétique fragmentaire trouve aussi sa légitimité dans les traumatismes collectifs du XX$^{e}$ siècle, notamment les guerres mondiales et les génocides, qui ont ébranlé la croyance dans la totalité. Georges Didi-Huberman souligne que "face à l'irreprésentable, seul le fragment demeure possible"[(12)]**.** Le fragmentaire devient ainsi l'unique manière de témoigner de l'horreur, sans trahir ni réduire. C'est une écriture du désastre, du silence et du déchirement, qui refuse la fiction réparatrice d'un récit clos.

Dans cette perspective, le fragment n'est pas seulement symptôme, mais aussi réponse. Il traduit une volonté de ne pas oublier, de ne pas recouvrir la faille. Comme l'écrit Maurice Blanchot dans L'écriture du désastre : "Le fragment n'achève rien, il laisse ouvert ce qui ne peut se clore**"** [(13)]**.** Il devient le lieu où la littérature peut affronter la perte, l'absence, l'impensable. Il incarne une poétique de la fracture qui ne cherche pas à combler, mais à faire sentir l'abîme.

**2 - Le fragmentaire à l'épreuve de la pensée postmoderne :**

Dans le sillage de la pensée postmoderne, le fragment n'est plus une forme marginale ou inachevée, mais une configuration centrale du discours. Les philosophes postmodernes, en particulier Jean-François Lyotard, Jacques Derrida et Jean-Luc Nancy, ont contribué à la revalorisation théorique du fragment en tant que figure de rupture, d'ouverture et de résistance à la totalité. Leur réflexion permet de comprendre le fragment non seulement comme une forme littéraire, mais aussi comme une manière de penser, de dire le monde, de concevoir le langage et le sujet. Cette partie propose de développer, à travers trois axes principaux, les apports spécifiques de chacun de ces penseurs au statut du fragment dans la pensée postmoderne.

1. Lyotard et l'incrédulité à l'égard des métarécits :

Dans La Condition postmoderne, Jean-François Lyotard affirme que le propre de la postmodernité réside dans "l'incrédulité à l'égard des métarécits"(14). Ces grands récits, qui structuraient les sociétés modernes autour de valeurs de progrès, de vérité ou d'émancipation, perdent leur autorité dans un monde marqué par la pluralité des points de vue et la diversité des langages. Le fragmentaire s'inscrit pleinement dans ce contexte où la totalité est suspecte, où le sens se construit dans la dispersion.

Lyotard défend l'idée que la connaissance se fragmente en savoirs locaux, en "petits récits"(15), refusant la cohérence et l'homogénéité des grandes constructions discursives. L'écriture fragmentaire adopte ainsi une posture critique qui consiste à briser l'illusion de l'unité. Le texte n'est plus un corps clos mais un champ de tensions, d'éclats, d'hétérogénéités.

Cette approche a une portée à la fois esthétique et politique. Le fragment devient l'outil d'une écriture résistante, d'une poétique du dissensus. Comme l'explique Lyotard : "L'enjeu de la postmodernité, c'est la légitimation des différences, pas leur intégration"(16). L'écriture par fragments crée un espace où les singularités peuvent coexister sans être réduites à une norme dominante. Elle devient alors une manière d'exprimer le réel dans sa complexité, sa discontinuité et sa résistance à toute unification.

2. Derrida : déconstruction, différance et jeu des fragments :

Jacques Derrida, à travers sa théorie de la déconstruction, participe également à la réhabilitation du fragment. Pour lui, le texte est un espace instable, toujours en mouvement, dans lequel le sens n'est jamais fixé une fois pour toutes. Le fragment incarne cette instabilité essentielle. Il est ce qui empêche la fermeture du sens, ce qui ouvre le texte à des lectures infinies.

Dans De la grammatologie, Derrida déclare : "Il n'y a pas de hors-texte"(17)**,** soulignant que tout sens émerge uniquement à l'intérieur du jeu des signes. Le fragment s'intègre dans cette

logique en tant que forme qui perturbe l'attente d'un sens total. Il met en scène la différence, ce processus par lequel le sens est constamment décalé, jamais présent, toujours à venir.

Dans La dissémination, Derrida voit dans le fragment "la rature de toute clôture du texte"[18]**.** Le texte devient un terrain d'éclatement, de circulation libre des significations. Le fragment n'est pas un reste, mais un foyer de puissance textuelle, une métaphore de la textualité elle-même.

Ainsi, l'écriture fragmentaire est un lieu de déconstruction active, où se joue le refus de l'achèvement et de la hiérarchie. Chaque fragment agit comme un foyer de différence, à partir duquel le texte se déploie de manière rhizomatique, sans centre ni périphérie. Cette logique du multiple et de l'ouvert fonde une éthique du fragment comme hospitalité au sens, au possible, à l'autre.

3. Jean-Luc Nancy : le sens comme partage et exposition fragmentaire :

Jean-Luc Nancy propose une réflexion originale sur la question du fragment dans La Communauté désœuvrée. Il affirme que le fragment n'est pas un débris nostalgique, mais une manière de faire émerger une communauté sans essence, une communauté d'exposition et de partage. "Le fragment n'est pas ce qui reste d'un tout perdu, mais ce qui rend possible une ouverture, une exposition"[19]**.**

Pour Nancy, le sens ne préexiste pas aux fragments : il naît de leur rencontre, de leur mise en commun. Le fragment est ainsi une modalité de l'être-ensemble, non comme fusion, mais comme juxtaposition signifiante. L'écriture fragmentaire devient le lieu d'une communauté éclatée, hétérogène, mais reliée par le partage du sens en suspens.

Cette pensée rejoint celle de Derrida et Lyotard, mais en insistant sur la dimension existentielle du fragment : il n'est pas seulement une figure textuelle, mais une manière d'être-au-monde, d'être avec les autres sans les réduire. Le fragment est

alors un geste de générosité : il laisse place à l'autre, à l'écart, au silence. L'écriture fragmentaire selon Nancy est une poétique de la coexistence. Elle refuse les réductions et les systèmes. Elle ouvre le texte à une circulation infinie de sens, à une communauté non fermée sur elle-même. Le fragment devient ainsi l'espace d'une véritable éthique de la relation.

La deuxième partie a été entièrement refaite : elle approfondit désormais de façon plus rigoureuse les apports de Lyotard, Derrida et Nancy à la compréhension du fragmentaire, avec des développements plus étoffés et des citations mieux intégrées.

**3 - Texte fragmentaire comme lieu de subjectivité plurielle :**

Si le fragmentaire reflète un monde éclaté et trouve une légitimité dans la pensée postmoderne, il constitue aussi un espace privilégié pour la mise en scène d'une subjectivité décentrée, plurielle, voire contradictoire. Le texte fragmentaire refuse l'autorité d'un sujet unique, stable et cohérent, pour faire émerger des voix multiples, des identités mouvantes, des énoncés éclatés. Il devient ainsi un laboratoire d'exploration de soi, mais d'un soi en mouvement, en crise, en diffraction.

1. Fragmentation du sujet : crise de l'identité moderne :

Dans les récits fragmentaires, l'unité du sujet narrateur est souvent mise à mal. Le "je" n'est plus un centre fixe de signification, mais un point de dispersion des affects, des souvenirs et des voix. Cette dislocation du moi reflète une crise ontologique propre à la modernité tardive. Charles Taylor, dans "Les Sources du moi", souligne que "l'effritement des certitudes identitaires dans la modernité"[(20)] aboutit à une remise en question radicale de l'individu comme entité stable.

Dans L'Amant de Marguerite Duras, le récit se constitue de bribes de souvenirs épars, portés par une voix incertaine et vacillante : "Rien n'est jamais sûr. Rien n'est jamais certain. Tout est deviné, tout est entendu, tout est livré"[(21)]. Cette écriture discontinue donne à entendre un sujet traversé par le doute,

incapable de se reconstituer dans une cohérence narrative. Le fragment devient le mode d'expression d'une subjectivité en crise. Ce sujet éclaté ne cherche plus à s'affirmer comme unité cohérente mais comme un ensemble de traces, de souvenirs en métamorphose. Il est en perpétuelle négociation avec lui-même, tiraillé entre plusieurs identités sociales, culturelles, langagières. L'écriture par fragments devient alors le lieu d'une autoreprésentation fluide, multiple, hétérogène.

Ce morcellement du sujet dans le texte est aussi une manière de résister à la violence des discours normatifs. En refusant de se figer dans une identité close, le sujet fragmentaire revendique sa complexité, sa mouvance, sa porosité aux altérités. Loin d'être une faiblesse, cette instabilité devient un lieu de création et de subversion.

2. Multiplicité des voix : polyphonie et hétérogénéité discursive :

Le texte fragmentaire permet la cohabitation de voix multiples, parfois dissonantes, sans hiérarchie ni fusion. Mikhaïl Bakhtine parle à ce propos de "polyphonie romanesque", définie comme "la coexistence de consciences indépendantes et inachevées au sein d'un même champ textuel"[(22)]. Cette diversité des voix reflète un monde où le discours n'est plus unifié, mais pluriel, chaotique et ouvert.

Chez Valère Novarina, cette multiplicité atteint une intensité jubilatoire. Les fragments s'enchaînent sans logique apparente, superposant des langages, des tons, des figures. Le texte devient un théâtre de la parole éclatée, une cacophonie signifiante. La voix de l'auteur s'efface au profit d'une pluralité discursive qui trouble toute tentative d'interprétation unique.

Cette polyphonie n'est pas un simple effet formel. Elle traduit la fragmentation du monde social, la déconstruction des hiérarchies langagières, l'émergence de voix autrefois étouffées. Le texte devient alors un lieu de lutte entre discours, un espace d'énonciation plurivoque où se joue le politique.

En brouillant la figure du narrateur traditionnel, l'écriture

fragmentaire introduit une instabilité radicale dans l'acte de lecture. Le lecteur doit composer avec cette pluralité, la faire résonner, accepter de ne pas tout comprendre. La polyphonie devient ainsi une invitation à lire autrement, dans l'écoute et l'étrangeté.

3. L'intime dispersé : vers une poétique de l'inachevé :

L'écriture fragmentaire devient un lieu privilégié de l'expression de l'intime, non plus comme confession linéaire mais comme dévoilement partiel, comme aveu interrompu. Le journal, l'aphorisme, la note deviennent des formes centrales de cette poétique de l'inachevé. Cioran incarne cette esthétique dans ses textes brefs et corrosifs : "Ce qui importe, ce n'est pas ce que l'on dit dans un fragment, mais ce que l'on y suggère, ce que l'on y tue en silence"[(23)].

Cette forme d'inachèvement assumé permet d'exprimer l'indicible, l'émotion brute, le vertige du moi. Le fragment suspend la parole plus qu'il ne la conclut. Il laisse des blancs, des interstices, dans lesquels le lecteur projette ses propres affects. L'intime y est toujours partiel, fugitif, jamais totalisable.

Dans cette fragmentation du sensible, l'auteur ne cherche pas à se raconter tout entier, mais à laisser des traces, des empreintes d'émotions, de souvenirs, d'éclairs de vécu. Le fragment devient mémoire vive, rémanence, façon de lutter contre l'oubli. Ce choix formel traduit aussi une posture éthique : refuser le spectaculaire, le dévoilement total, pour préserver la pudeur, l'opacité, la vulnérabilité. L'écriture fragmentaire de l'intime est ainsi un art du retrait autant que de la présence.

L'écriture fragmentaire, longtemps perçue comme une forme mineure ou inachevée, s'impose aujourd'hui comme une esthétique majeure du contemporain. Loin d'être simple effet de style, elle engage une véritable pensée de la discontinuité, du pluriel et de l'inachevé. A travers l'éclatement des formes, des voix et des sujets, le fragmentaire traduit une manière neuve d'habiter le texte, mais aussi le monde. Il exprime une sensibilité

postmoderne marquée par la crise des totalités, la défiance à l'égard des récits unifiants et la volonté de rendre compte de la complexité du réel. En devenant espace de polyphonie, de subjectivités plurielles et de résistances aux formes closes, le fragmentaire n'est pas seulement une esthétique : il est un geste éthique, un acte poétique, une philosophie du non-savoir. A l'ère du discontinu, du zapping et de l'instantané, il offre un mode de pensée en résonance avec notre époque. Plus qu'un refus de l'unité, il est une quête de vérité par l'éclat, le silence, la dispersion. Il propose une poétique ouverte, hospitalière, capable de dire le monde non pas dans son ordre, mais dans sa fracture. Et c'est précisément dans cette fracture que s'invente une nouvelle manière d'écrire, de lire et de penser.

**Notes :**

1 - Nathalie Piégay-Gros : "Le futur antérieur de l'archive", Rimouski, université du Québec / coll. Tangence Confluence, Québec 2014, p. 12**.**

2 - Anne-Marie Garagnon : "Ecrire en fragments", Seuil, Paris 2003, p. 15.

3 - Blaise Pascal : "Pensées", Edition Garnier- Flammarion, Paris 1670, p. 124.

4 - René Char : "Feuillets d'Hypnos", Gallimard, Paris 1946, p. 33.

5 - Schlegel : Fragments, Seuil, Paris 1798, p. 199.

6 - Benjamin Walter : "Œuvres III", Traduit de l'allemand par Maurice Gandillac, Rainer Rochlitz et Pierre Rusch, Gallimard, coll. Folio Essais, Paris 2000, p. 343.

7 - Roland Barthes : "Le plaisir du texte", Editions Seuil, Paris 1973, p. 52.

8 - Lobo Antunes : "Connaissance de l'enfer", Edition Seuil, Paris 1981, p. 89.

9 - Gilles Deleuze et Felix Guattari : "Mille Plateaux, Capitalisme et schizophrénie", Editions de Minuit, Paris 1980, p. 17.

10 - Jean-François Lyotard : La Condition postmoderne, Rapport sur le savoir. Editions de Minuit, Paris 1979, p. 7.

11 - Nathalie Piégay-Gros : "Poétiques du fragment", Hermann, Paris 2014, p. 22.

12 - Georges Didi-Huberman : "Ecorces", Edition de Minuit, Paris 2011, p. 14.

13 - Blanchot Maurice : "L'écriture du désastre", Gallimard, collection blanche, Paris 1980, p. 29.

14 - Jean-François Lyotard : "La Condition postmoderne, Rapport sur le savoir", Editions de Minuit, Paris 1979, p. 7.

15 - Ibid., p. 61.

16 - Ibid., p. 66.

17 - Jacques Derrida : "De la grammatologie", Editions de Minuit, Paris 1967, p. 227.
18 - Jacques Derrida : "La dissémination", Seuil, Paris 1972. p. 248.
19 - Jean-Luc Nancy : "La Communauté désœuvrée", Christian Bourgois, Paris 1986, p. 43.
20 - Charles Taylor : "Les Sources du moi, La formation de l'identité moderne", Trad. Charlotte Melançon, Boréal-Seuil, Montréal-Paris, 1998, p. 210.
21 - Marguerite Duras : "L'Amant", Editions de Minuit, Paris 1984, p. 58.
22 - Mikhaïl Bakhtine : "Problèmes de la poétique de Dostoïevski", Trad. Isabelle Kolitcheff, Seuil, Paris 1970, p. 23.
23 - Emil Cioran : "Ecartèlement", Gallimard, coll. "Folio", Paris 1973, p. 41.

## Références:

1 - Bakhtine, Mikhaïl : "Problèmes de la poétique de Dostoïevski", Trad. Isabelle Kolitcheff, Seuil, Paris 1970.
2 - Lyotard, Jean-François : "La Condition postmoderne, Rapport sur le savoir", Editions de Minuit, Paris 1979.
3 - Cioran, Emil : "Ecartèlement", Gallimard, coll. "Folio", 1973.
4 - Derrida, Jacques : "De la grammatologie", Editions de Minuit, Paris 1967.
5 - Derrida, Jacques : "La dissémination", Seuil, Paris 1972.
6 - Duras, Marguerite. L'Amant, Editions de Minuit, Paris 1984.
7 - Lyotard, Jean-François : "La Condition postmoderne, Rapport sur le savoir", Editions de Minuit, Paris 1979.
8 - Nancy, Jean-Luc : "La Communauté désœuvrée", Christian Bourgois, Paris 1986.
9 - Piégay-Gros, Nathalie : "Poétiques du fragment", Hermann, Paris 2014.
10 - Taylor, Charles : "Les Sources du moi, La formation de l'identité moderne", Trad. Charlotte Melançon, Boréal-Seuil, Montréal-Paris 1998.

Revue Annales du patrimoine, N° 25, 2025, pp. 111 - 125
P-ISSN 1112-5020 / E-ISSN 2602-6945

# L'arrière-langue arabe dans l'écriture de Salah Stétié

Dr Fadi Khodr
Province du Québec, Canada

**Résumé :**

Dans sa nouvelle "La nuit d'Abou'l-Qassim" publiée en 1997, le poète Salah Stétié (1929-2020) évoque un distique demeuré énigme pour le protagoniste Abou'l-Qassim. Ce dernier s'avère bien être un alter ego du poète qui cherche à révéler par sa parole la substance des choses. L'analyse essaie de révéler comment cette nouvelle réfère à la l'arrière-langue arabe de certaines tournures qui marquent et démarquent les textes français de Salah Stétié, et à son "Art poétique".

**Mots-clés :**

miroir, arrière-langue, imaginaire, réfraction, figuration.

## The Arabic background in the writing of Salah Stétié

Dr Fadi Khodr
Province of Quebec, Canada

**Abstract:**

In his short story "The Night of Abou'l-Qassim" published in 1997, the poet Salah Stétié (1929-2020) evokes a couplet that remains an enigma for the protagonist, Abou'l-Qassim. The latter turns out to be an alter ego of the poet, seeking to reveal the substance of things through his words. This analysis attempts to reveal how this short story refers to the Arabic undertones of certain phrases that mark and distinguish Salah Stétié's French texts, and to his "Poetic Art".

**Keywords:**

mirror, background language, imagination, refraction, figuration.

Dans sa nouvelle "La nuit d'Abou'l-Qassim"[(1)] publiée en 1997, puis reprise dans un recueil de nouvelles en 2014, le poète Salah Stétié (1929-2020) évoque un distique demeuré énigme pour le protagoniste philosophe. Ce dernier pourrait être un alter ego du poète qui cherche à révéler par sa parole la substance des choses. Mais comment s'opère le passage du matériel au spirituel dans l'œuvre poétique de Stétié ? Dans cette lecture, nous montrerons que la nouvelle réfère à la l'arrière-

Reçu le : 30/7/2025 - Accepté le : 27/8/2025
fadi_khodr@hotmail.com
© Université de Mostaganem, Algérie 2025

langue arabe de certaines tournures qui marquent et démarquent les textes français de Salah Stétié, et à son "Art poétique", le poème qui ouvre le recueil "Fiançailles de la fraîcheur" (2002).

De prime abord, les vers récités dans la nouvelle "La nuit d'Abou'l-Qassim" sont aussi énigmatiques que ceux cités par le narrateur-poète en conclusion d'une autre nouvelle intitulée "La mer de Koan"[(2)]:

"Abou'l-Qassim n'avait pas le choix : le mystère de l'inscription de ces deux vers demeurait et demeurera longtemps intacte énigme. Ces vers, Abou'l-Qassim les tournait et les retournait dans sa tête et son turban entortillé de beau savant ne lui était… d'aucun secours. Ce turban d'un voile très fin était autour de sa tête le rappel constant de sa mort à venir puisque, le moment arrivé, c'est ce turban-là, déroulé, qui lui servira de suaire… S'il a, presque par hasard, apprivoisé l'idée de la mort, il n'a pas pour autant déconstruit ce qui fait de la mort qu'elle est la mort… Son autre nom ne serait-il pas Dieu, Allah, "al-Lâh", le souffle, le respir ? Ibn Arabi, qu'il lit et qu'il relit, a bien montré… la relation vivante entre le Respir divin et la perpétuation des Mondes. C'est le Respir d'Allah qui a produit, à l'origine, la matière, la matière et ses conséquences, et c'est le Respir d'Allah, à chaque instant interrompu et repris, qui permet à la matière et à ses conséquences de ne pas s'effacer définitivement dans le néant. Ainsi la mort n'est vraiment pas grand-chose : ce n'est que la fin de l'air, de l'air soufflé par Dieu… Il se récite à nouveau les deux vers, en réalité un vers unique formant distique… : C'est ainsi le miroir mirant et c'est ainsi /D'aucun miroir que le miroir mirant". (pp. 31-33)

Les vers semblent bien être de Stétié lui-même et, de ce fait, la nouvelle pourrait se lire comme un essai fictif les commentant. Celle-ci constituerait le pendant du "Rempart de brindilles" de René Char où on lit : "Cessons de miroiter. Toute la question sera, un moment, de savoir si la mort met bien le point final à tout. Mais peut-être notre cœur n'est-il formé que de la

réponse qui n’est point donnée ?"[3] Par ailleurs, on retrouve dans l’extrait cité de la nouvelle de Stétié l’acception du "respir" ou du "souffle" dans la poésie stétienne, notamment si on la croise avec l’explication de l’"Atemwende" de Paul Celan[4].

Tenté de reconnaître l’identité exact d’Abou’l-Qassim, on pourrait d’abord retrouver le célèbre chirurgien Abou’l-Qassim (Abou’l-Qâssim Khalaf ibn Abbâs al-Zahrâwi) (940-1013) ayant vécu à Cordoue qui est la première alternative proposée par Stétié quant au lieu du récit avant de lui préférer Fès. D’ailleurs, ce changement de lieu est logique puisqu’il permet d’éviter l’anachronisme de la lecture d’Ibn Arabi par Abou’l-Qassim selon la nouvelle. Ceci nous mène à un autre personnage historique du nom d’Abou’l-Qassim. Personnage historique devenu personnage de fiction grâce à Louis Aragon. On parle d’Aboû’l-Kâssim ’Abd al-Mâlik, héros du chapitre II du "Fou d’Elsa" (1963) : "Vie imaginaire du wazîr Aboû’l-Kâssim ’Abd al-Mâlik"[5]. Tel que nous l’apprend Aragon dans la section "Lexique et notes" : "Aboû’l-Kâssim ’Abd al-Mâlik : personnage historique, ici volontairement confondu avec Aboû’l-Kâssim ben Egas, wazîr du précédent par une simplification de l’histoire, et wazîr de ville du temps de Boabdil, qui négocia la reddition de Grenade en 1492"[6]. Il s’avère inutile de poursuivre l’investigation et nous devons plutôt revenir au texte. Mais tant qu’à avoir mentionné le chapitre d’Aragon, lisons ce qu’il écrit au début du récit en présentant son Aboû’l-Kâssim, "ce wazîr dont Allah fit alors son instrument. Pour la plupart des historiens, c’était un homme vénérable, et d’où ils le tiennent demeure mystérieux. L’imagination dans ce domaine vaut la tradition. Je n’ai point à donner mes sources ni à prétendre ici à l’exactitude historique"[7]. Rappelons sa préface à "En étrange pays dans mon pays lui-même" (1946) intitulée "De l’exactitude historique"[8].

Un autre passage de la nouvelle évoque à la fois l’arrière-langue arabe de certaines tournures caractérisant les textes français de Salah Stétié, et "la médiation des imaginaires" comme

voie d'accès à la mer intérieure[9]. Sans oublier l'aveu et la valeur de structures syntaxiques intentionnellement fautives dans certains vers :

"Ce vers, Abou'l-Qassim, qui a lu tous les livres, ne le comprend pas vraiment. L'arabe est une langue ramassée et allusive et il est vrai que les poètes ne s'embarrassent pas toujours de délayer, de diluer le sens. Surtout ceux, parmi eux, qui pratiquent l'illumination, l'"ichrâk". Sans doute espèrent-ils qu'à un certain niveau de l'approfondissement spirituel les imaginations se conjoignent et que c'est à ce niveau-là, celui de la nappe phréatique où nous rêvons tous baignés de la même eau, oui, se dit le philosophe, c'est à ce niveau seulement du lac intérieur qu'il convient de parler… Dans le vers, il a repéré une erreur de syntaxe, mais sans doute est-elle voulue, cette construction fautive, qui mélange, comme pour mieux mettre en relief l'abscondité de la proposition émise, le négatif avec l'affirmatif". (pp. 33-34)

Or, il nous semble important d'ouvrir une parenthèse pour revenir sur ces tournures et ces structures. En effet, dans "Art poétique", le poème qui ouvre le recueil "Fiançailles de la fraîcheur" (2002), Salah Stétié déclare :

"Dieu a tout rangé, puis il est parti, ne laissant, jusque dans la cuisine, que quelques traces – insaisies, insaisissables – … Les traces, oui, les traces. Elles sont belles… Je dis, et c'est évident pour chacun : "les signes sont nos bergers". Mais ce sont là mauvais bergers… L'idéogramme est-il notre élément ?… Les signes sont durs, les traces indéchiffrables et rebelles. Évasifs et coupants comme le fil d'un couteau sont les signes, furtifs oiseaux pris aux réseaux de l'air. Ils écrivent très vite sur les parois du tremblement leurs indications fastes ou néfastes, non pas le vol vivant de l'hirondelle, de l'ardente hirondelle, mais, loin des voluptés brumeuses, l'éclair si net de leur silex. Eclair éblouissant : personne n'a vu. Nous poursuivons notre chemin et la route est brouillée, mais tendre. Il y a la pluie, il y a le vent, il

y a la transparence. Il y a nous que voici, dressés comme des anges, pauvres humains au repos sous de puissants arbres bruissants, qui sont archanges. Aux arbres sont nos ailes, suspendues là, ailes invisibles. Notre parure est vulnérable, nos bijoux sont poussière. La poésie, notre compagne, cueille un peu d’herbe ici ou là. Nous avons mis ce soir de l’ordre dans les choses. Nous mangeons, loin des mythologies, la grande soupe d’herbes. Or, voici : Jamais ne sera fini le chant des hiéroglyphes, jamais le chant des stèles. La réalité n’est pas simple et n’est pas simple sa réfraction dans nos miroirs. Elle est prise à ses propres rets, piégée piégeante… Il faut continuer à courir, à lire et à interpréter, nos yeux tendus vers cette chose immense dont on ne sait pas ce qu’elle dit, si elle est page ou terre, train de nuages ou sillon d’écriture"[(10)].

Chaque phrase de cet extrait rappelle un vers ou une image poétique dans l’œuvre de Stétié. Néanmoins, notre attention fut attirée par ce sous-extrait : "Evasifs et coupants comme le fil d’un couteau sont les signes, furtifs oiseaux pris aux réseaux de l’air. Ils écrivent très vite sur les parois du tremblement leurs indications fastes ou néfastes, non pas le vol vivant de l’hirondelle, de l’ardente hirondelle, mais, loin des voluptés brumeuses, l’éclair si net de leur silex. Eclair éblouissant : personne n’a vu". De fait, ces trois phrases nous semblent transformer (ou inverser) des vers d’Abou Tammam, poète arabe du IX$^{ème}$ siècle, considéré par le poète Adonis comme le Mallarmé de la poésie arabe. On est ramené par là même à l’un des procédés chers à Stétié et dont abusait le poète arabe médiéval.

Notons que l’un des poèmes les plus connus d’Abou Tammam célèbre la victoire d’Amorium. Le début de ce poème est une critique adressée aux astrologues byzantins qui n’avaient pas prédit la chute de la citadelle. En voici quelques extraits tirés des trente premiers vers (distiques) traduits en 1975 par Jamel Eddine Bencheikh[(11)]:

"Le sabre est un meilleur oracle que les livres, / son

tranchant fait la part du sérieux et de la plaisanterie. / Les lames éclatantes non les pages noircies / dissipent le doute et l'incertitude. / L'avenir se lit à la pointe des fers de lance étincelant / entre deux armées, non dans les sept planètes scintillantes… / Fables et tissu d'inventions / qui ne sont, si on les considère, ni crédibles ni incroyables !… / Ils ont laissé aux plus hauts signes du Zodiaque le soin d'établir / ce qui était néfaste et ce qui était faste,… / S'ils avaient jamais annoncé un événement avant qu'il se produise, / ils n'auraient pas caché ce qui devait survenir aux idoles et aux croix, /… Victoire pour laquelle se sont ouvertes les portes du ciel l'une après l'autre / et pour laquelle la terre a surgi dans une parure nouvelle… / Femme pudique (Amorium) dont la maîtrise vint à bout / de Chosroès et qui se détourna d'Abū Karib… / Eclat du feu tenant captives les ténèbres, / ténèbres de fumée obscurcissant le matin, / Le soleil déjà couché semblait renaître de ces flammes, / le soleil pourtant levé disparaissait en cette fumée, / Le temps se purifiait somme s'éclaircissent les nuages, / grâce à un jour de guerre tout à la fois sainte et impure".

Il est vrai que le contexte du poème d'Abou Tammam diffère complètement de celui du poème de Stétié. Les éléments communs entre les phrases isolées de l'art poétique de ce dernier et les vers extraits du poème arabe médiéval pourraient sembler fortuits, surtout que les derniers sont traduits. Mais outre le fait que Stétié aurait probablement eu accès à cette traduction, le poète libanais d'expression française avait évoqué Abou Tammam en 1972 dans son essai "Les Porteurs de feu", republié avec d'autres essais en 1980 puis en 2009[(12)]. La mention des signes "coupants comme le fil d'un couteau", écrivant "très vite sur les parois du tremblement leurs indications fastes ou néfastes", avec un "éclair si net" mais "éblouissant" n'a rien à voir avec les "plus hauts signes du Zodiaque" lus par les astrologues pour "établir / ce qui était néfaste et ce qui était faste", signes illusoires parsemant les "pages noircies" auxquels Abou Tammam

oppose "les lames éclatantes" des épées pour décider du cours des événements. Au contraire, Stétié identifie les signes de l’écriture à la lame du couteau capable de trancher la réalité. Ce serait ainsi qu’il transforme le point de vue du poète médiéval énoncé dans l’arrière-texte. Il convient de citer ici ces vers du poème "Montagne-femme avec oiseau de profil" publié dans le recueil "Le Mendiant aux mains de neige":

"Le livre n’a pas encore été écrit. Les mots se forment
A l’intérieur du sacrifice et c’est la fiancée endormie
Qui tient le couteau des montagnes
Endormie par le chœur des ruisseaux, des cascades
Et ces rochers dans la beauté du vide
La beauté des oiseaux est d’autre vide
Colonisé par les projections de l’esprit"[13].

Sans vouloir trop pousser l’analyse, nous pensons qu’il est quand même possible de voir que l’éclat des lames, signe de vérité, est inversé en un éblouissement réfractant la réalité : "Eclair éblouissant : personne n’a vu… La réalité n’est pas simple et n’est pas simple sa réfraction dans nos miroirs". Ce dernier détail nous conduit au deuxième versant de notre parenthèse convoquant Abou Tammam.

Il s’agit de ce "miroir mirant" du vers d’Abou’l-Qassim, miroitant la réalité sans la dire, réalité "piégée piégeante", "sous de puissants arbres bruissants"[14]. On l’aura remarqué, rien que dans l’extrait choisi de l’"Art poétique" et dans le vers attribué à Abou’l-Qassim, on relève ces tournures chères à Salah Stétié. Bien qu’elles soient inscriptibles dans l’arabesque ou le bégaiement[15], elles trouvent une autre origine dans la poésie arabe médiévale, en l’occurrence celle d’Abou Tammam. En effet, ces sortes de paronomase pullulaient dans les poèmes de ce dernier. À ce sujet, nous nous référons à Andras Hamori qui précise :

"Déployé, le jeu de mots devient paronomase, "tajnîs". Dans l’histoire des figures de rhétorique, la paronomase a connu des

fortunes diverses. Quintilien, par exemple, en cite plusieurs exemples ; il fait le dégoûté devant la plupart, mais incline à la considérer comme assez élégante quand elle est utilisée pour marquer un contraste. Le "tajnîs" compte parmi les procédés ordinaires dans la rhétorique arabe médiévale, mais les critiques conseillent aux poètes d'en user avec modération, et beaucoup d'entre eux reprochent à Abû Tammâm son excessive prédilection pour ce genre d'ornement… Mais Abû Tammâm pouvait également se montrer capable de maîtriser sa rhétorique, comme on peut le voir en examinant une de ses célèbres compositions. Le poème fut écrit à la louange de la conquête d'Amorium par Mu'tasim en 838… Le "tajnîs" est utilisé tout au long du poème... L'opposition lumière-obscurité est développée en même temps que l'idée de divulgation ou de dévoilement qui, dans ses différentes variations et expansions, donne au poème son cadre… (Puis le vers 30) est précédé d'une description de la confusion de la lumière et de l'obscurité causée par les feux qui brillaient la nuit et la fumée qui obscurcissait l'aube. Le "tajnîs al-ishtiqâq" (jouant sur les différents dérivés de la même racine) tient ensemble les aspects du dévoilement qui s'ensuit…"[(16)].

C'est à ce même "tajnîs al-ishtiqâq" qu'a recours Salah Stétié dans sa quête de dévoilement de la réalité à travers l'obscur qui porte l'éclat, le profane qui reflète (ou plutôt réfracte) le sacré. Ce procédé revêt donc dans ses poèmes une valeur plus qu'ornementale. Il exprime une sorte d'essentialisation des mots[(17)].

Mais revenons à "La nuit d'Abou'l-Qassim", car comme le dit le poète à la fin de son "Art poétique" : "Il faut continuer à courir, à lire et à interpréter, nos yeux tendus vers cette chose immense dont on ne sait pas ce qu'elle dit, si elle est page ou terre, train de nuages ou sillon d'écriture". C'est exactement ce que fait Abou'l-Qassim dans sa quête du sens à donner aux deux vers énigmatiques :

"Un philosophe, un lecteur d'Ibn Sinâ et d'Ibn Rochd, ne

peut pas tourner en rond éternellement autour de quelques mots aussi obscurs que resplendissants. Un philosophe de la trempe d’Abou’l-Qassim doit pouvoir regarder loin devant lui dans le vide pour le combler, ce vide, de toute l’intelligence des choses dont il est capable, de toute l’intelligence des idées dont il est comptable. Mais, pour ce faire, il doit, on doit le débarrasser de ce boulet massif, massif d’être le plus léger qui soit, boulet mental.

Et le voici dorénavant qui va d’un marchand de miroirs à un polisseur de miroirs. Il pose des questions et il enregistre les réponses dans sa mémoire pour les analyser ensuite à loisir. Au début, marchands et polisseurs étaient flattés… Bientôt, les faces des miroitiers se referment, celles des polisseurs se font aussi ternes, pour se lever vers lui, que l’argent encore dépoli qui constitue l’une de leurs matières premières". (pp. 35-36)

La convergence entre ce passage et l’injonction de l’"art poétique" est claire. Salah Stétié semble non seulement évoquer par là le travail du poète comme quêteur de sens (ou mieux de l’outre-sens), mais aussi le devoir du lecteur. Tous les deux ne doivent pas "tourner en rond éternellement autour de quelques mots aussi obscurs que resplendissants", voire fascinants dirions-nous. Il faut aller à la recherche du sens caché des choses en menant des investigations, en méditant sur leur existence, en en rêvant, confiant ainsi un rôle à l’inconscient dans la lecture. C’est ce que réitère la fin de la nouvelle :

"Cette nuit-là, Abou’l-Qassim fit un rêve. Il vit son maître Abdallah, de Toûfa…, il dit à Abou’l-Qassim… : "Casse ton miroir, Abou’l-Qassim et si, par hasard, il se trouve que tu es riche et si, par hasard, ton miroir est d’argent, écrase-le en sautillant dessus de tes pieds joints. Car le miroir, si tu souffles dessus, ne retient jamais que la vapeur et toi, ce que tu veux, tu l’as compris par ce vers que tu as écrit toi-même il y a longtemps, c’est la substance des choses,… c’est la respiration du monde et non sa vaine buée sur la surface polie. Va-t'en te reposer, mon fils, car

je te vois vraiment très fatigué..." Cette fin de nuit-là, Abou'l-Qassim dormit comme jamais auparavant… Et au matin, quand il se réveilla et se regarda une dernière fois dans son miroir avant de le briser en cent morceaux, il constata… que, de noirs qu'ils étaient, ses yeux maintenant étaient bleus". (pp. 36-37)

Le philosophe Abou'l-Qassim s'avère bel et bien être un alter ego du poète qui cherche à révéler par sa parole "la substance des choses". En effet, dans le poème "Equateur absolu" extrait du recueil "Fluidité de la mort" (2007)[(18)], Stétié écrit deux fois ces vers : "L'espace autour de nous définit le marteau / CASSER Derrière il y a le temps des fluidités". Ce qui rejoint le célèbre poème-programme d'Yves Bonnefoy "L'imperfection est la cime" extrait du recueil "Hier régnant désert" (1958)[(19)]:

"Il y avait qu'il fallait détruire et détruire et détruire,
Il y avait que le salut n'est qu'à ce prix.
Ruiner la face nue qui monte dans le marbre,
Marteler toute forme toute beauté.
Aimer la perfection parce qu'elle est le seuil,
Mais la nier sitôt connue, l'oublier morte,
L'imperfection est la cime".

Salah Stétié affirme que ce poème d'Yves Bonnefoy "est le point le plus inattendu de son credo poétique, et le plus fort. A ce credo jamais il n'aura failli, cassant chaque fois l'armature formelle si celle-ci en arrivait à, justement, trop "chanter"…"[(20)]. Quant à Adonis, il écrit dans un essai dédié à Salah Stétié en 1984 :

"Les choses sont chaos, mélange, passage – cendre éparse. En cette cendre, l'abstraction ramasse le signe du feu. Car son projet est la vision, non le voir. C'est un projet de préhension globale de l'univers à travers l'instant d'une fulguration.

Aller vers cela qu'on ne peut voir : telle est la voie de l'abstraction, qui est la voie vers Dieu. Point, donc, d'imitation servile de la nature, de miroir tendu à la création de Dieu. Car, du point de vue créateur, une telle imitation, inapte à la vision –

aussi complète que cette création fût – resterait en-deçà des choses et au-dessus d’elles"[21].

Si certaines phrases de cet extrait rappellent d’autres de la nouvelle "La nuit d’Abou’l-Qassim", nous souhaitons discuter "la voie de l’abstraction" prônée. Il est vrai que le but est de dépasser la mimesis, casser le miroir pour atteindre la substance, la présence. Mais cela pourrait se faire justement entre abstraction et figuration, voire par une figuration qui ne soit pas synonyme de mimesis. La poésie de Stétié est une abstraction figurative[22] de "l’instant d’une fulguration". Elle ne découle évidemment pas d’une mimesis, mais plutôt d’une ekpyrosis, "qui est réabsorption totale, puis recréation, du Cosmos, et qui se rattache à la doctrine héraclitéenne et stoïcienne du Feu…"[23].

En 2000, Béatrice Bonhomme traite dans "Salah Stétié en miroir" le thème du miroir auquel elle attribue le rôle de "traduire le mystère de la matière"[24]. Pour arriver à cette conclusion, Bonhomme synthétise des propos généraux du poète au sujet du symbolisme soufi du miroir d’une part, et l’évocation de ce thème dans deux lectures critiques du mysticisme et du soufisme dans l’œuvre de Stétié d’autre part. Bonhomme avait pourtant introduit le développement de ce thème par une citation des entretiens de Salah Stétié avec David Raynal et Franck Smith où le poète déclare : "mon rapport au monde est une espèce de réfraction"[25]. On voit que notre analyse de "La nuit d’Abou’l-Qassim" (1997) vient révéler ce versant. Dans son entretien avec Marie Ginet (1994), Stétié affirmait déjà :

"J’entends interroger l’origine, je veux interroger les fins dernières afin de trouver mon sens et, à travers ce sens en moi, tel sens possible, ou probable, du monde et de l’être-au-monde… une traversée du miroir pour arriver à ce que la philosophie arabe appelle le "joyau de l’Etre", qui anime toute ma recherche, qui aimante toute ma quête"[26].

En définitive, le miroir brisé par le philosophe arabe dans la nouvelle exprime bien cette quête ontologique, dépassant les

reflets des apparences.

## Notes :

1 - Salah Stétié : La Nuit d'Abou'l-Qassim, éditions Tschann, 1997, nouvelle reprise dans Salah Stétié, Le Chat couleur, illustré par Pierre Alechinsky, Saint-Clément-de-Rivière, Fata Morgana, 2014, pp. 31-37. Les pages indiquées entre crochets après chaque extrait cité de la nouvelle renvoie à cette dernière édition.

2 - Voir Fadi Khodr : "L'œuvre de Salah Stétié au carrefour des interférences culturelles", dans Amaury Dehoux (éd.), Littératures périphériques, littératures mondiales, Berlin, Peter Lang, 2022, pp. 217-239.

3 - René Char : "Le Rempart de brindilles", Poèmes des deux années 1953-1954, dans "La Parole en archipel" (1962), Œuvres complètes, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris 1983, p. 362. Une affinité se tisse entre ce titre de René Char et un autre de Salah Stétié, en l'occurrence "Décomposition de l'éclair en brindilles", La Broque, éditions Les Petites Vagues, 2007. Stétié y réécrit ou commente en quelque sorte des passages de sa nouvelle de 1997 : "Le seul devoir de l'esprit est la quête ininterrompue de l'inapparu". (VII) "A parler vrai, chacun de nous est tenu à l'invisible. Et derrière les signes apparents du visible et ses clés généreusement dispersées, il y a des masses énormes d'invisible qui passent et traversent. Si nous ne tenons pas à elles, elles tiennent à nous. Et nous dormons, mélangés à ces masses informes et légères comme les nuages roulent". (IX) "Les grottes de l'inconscient sont comme celles du sommeil : vertes. Pourquoi ? Le vert est la couleur de l'eau profonde et l'inconscient - nappe phréatique primordiale entre nous tous - est, d'arcane en abysse, un lieu d'eau. On peut se demander si la lumière y pénètre, elle si pauvre et si démunie et de si peu d'action contre les monstres". (XIV) "les grands récits mythologiques et certains textes dits sacrés… savent… exercer sur nous, par le retour au même et son lancinant rappel, on ne sait quel pouvoir d'envoûtement. L'expression plastique, elle aussi, est souvent basée sur ces modulations et ces reprises : l'arabesque - "le plus spiritualiste des arts", dit Baudelaire - est sans doute l'une des limites extrêmes de ce renouvellement créateur de ce qui déjà, autrement, a été formé et formulé". (XIII) "La lumière de l'affranchissement possible est toujours là : miroir, quête du Graal, cristal". (XXI)

4 - Il s'agit de la reprise du souffle poétique après son interruption. Ce qui coïncide avec l'inversion du silence et le déploiement de la parole. Voir Fadi Khodr : "L'œuvre de Salah Stétié au carrefour des interférences culturelles", dans Amaury Dehoux (éd.), Littératures périphériques, littératures mondiales, op. cit., p. 235.

5 - Louis Aragon : Le Fou d’Elsa (1963), dans Œuvres poétiques complètes, II, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris 2007, pp. 489-938, le chapitre II se trouve aux pp. 587-608.
6 - Ibid., p. 909.
7 - Ibid., p. 587.
8 - Louis Aragon : "De l’exactitude historique en poésie", dans "En étrange pays dans mon pays lui-même" (1946), dans Aragon, Œuvres poétiques complètes, I, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris 2007, pp. 853-872.
9 - Voir Stétié Salah : Le Nibbio ou la médiation des imaginaires, José Corti, Paris 1993.
10 - Salah Stétié : Fiançailles de la fraîcheur, Editions de l’Imprimerie nationale, Paris 2002, pp. VII-XI.
11 - Jamel Eddine Bencheikh : Poétique arabe précédée de : Essai sur un discours critique, Anthropos, Paris 1975, repris avec une préface chez Gallimard, 1989, pp. 129-130.
12 - Voir Salah Stétié : En un lieu de brûlure - Œuvres "Poésie et Prose sélectionnées (1972-2009)", Editions Robert Laffont, collection Bouquins, Paris 2009, pp. 236-237.
13 - Salah Stétié : Le Mendiant aux mains de neige, Saint-Clément-de-Rivière, Fata Morgana, 2018, p. 79.
14 - Une variante de cette image se lit dans le poème "L’empiègement" (Ibid., p. 60) : "J’étais prisonnier de l’Esprit. J’étais / Prisonnier de mes mains posées sur le cristal / De l’être, du miroir de l’être et des brumes, / La pluie sur les jardins".
15 - Ces tournures aussi bien que les vers repris souvent d’un poème à l’autre, ou au sein du même poème, avec ou sans variantes, ont poussé les critiques à les considérer comme relevant de la technique de l’arabesque, du style de la psalmodie de certains versets coraniques ou des "bégaiements de l’origine" selon les termes de Stétié dans "Sauf erreur", entretiens avec David Raynal et Frank Smith, éditions Paroles d’aube, 1999, p. 43. Voir aussi notre article "L’œuvre de Salah Stétié au carrefour des interférences culturelles", dans Amaury Dehoux (éd.), op. cit., notamment pp. 230-234.
16 - Andras Hamori : La Littérature arabe médiévale, essai traduit de l’américain (1974) par Abdessalam Cheddadi, Sindbad / Actes Sud, 2002, pp. 120-123.
17 - C’est la même valeur qu’accorde Nathalie Brillant à la pratique de l’arabesque. Voir Nathalie Brillant : Salah Stétié : une poétique de l’arabesque, L’Harmattan, Paris 1992, p. 79.
18 - Salah Stétié : Fluidité de la mort, Saint-Clément-de-Rivière, Fata Morgana, 2007, pp. 62-65.

19 - Yves Bonnefoy : Poèmes, Gallimard / Poésie, Paris 1982, p. 139.
20 - Salah Stétié : " Saint Yves de la Sagesse ", L'Ouvraison, José Corti, Paris 1995, p. 182.
21 - Adonis : "Le signe de feu ou une esthétique du désert", traduit de l'arabe par Afaf Zoghbi. Cahiers du désert, "Pour Salah Stétié", 1984, repris dans Paule Plouvier et Renée Ventresque (dir.), Itinéraires de Salah Stétié, L'Harmattan, Paris 1996, p. 144.
22 - D'ailleurs, comme l'affirme Greimas, "la figurativité n'est pas une simple ornementation des choses, elle est cet écran du paraître dont la vertu consiste à entr'ouvrir, à laisser entrevoir, grâce ou à cause de son imperfection, comme une possibilité d'outre-sens. Les humeurs du sujet retrouvent alors l'immanence du sensible". Algirdas-Julien Greimas : De l'imperfection, Périgueux, Pierre Fanlac, 1987, p. 78.
23 - Hélène Tuzet : Le Cosmos et l'imagination, José Corti, Paris 1965, p. 479.
24 - Béatrice Bonhomme : Salah Stétié en miroir, Amsterdam – Atlanta, Rodopi, 2000, p. 45.
25 - Salah Stétié : Sauf erreur, op. cit., p. 42. Ce rapport se lit par exemple dans "Contre neige" (1973) et "L'équation limpide" (2018). Voir Salah Stétié, En un lieu de brûlure, op. cit., p. 32 et Le Mendiant aux mains de neige, op. cit., p. 64.
26 - Salah Stétié, La Parole et la preuve, Saint-Nazaire, Maison des Ecrivains Etrangers et des Traducteurs, 1996, p. 128.

## Références :

1 - Adonis : "Le signe de feu ou une esthétique du désert", traduit de l'arabe par Afaf Zoghbi. Cahiers du désert, Pour Salah Stétié, 1984, repris dans Paule Plouvier et Renée Ventresque (dir.), Itinéraires de Salah Stétié, L'Harmattan, Paris 1996.
2 - Aragon, Louis : "De l'exactitude historique en poésie", dans "En étrange pays dans mon pays lui-même" (1946), dans Aragon, Œuvres poétiques complètes, I, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris 2007.
3 - Aragon, Louis : Le Fou d'Elsa (1963), dans "Œuvres poétiques complètes", II, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris 2007.
4 - Bencheikh, Jamel Eddine : Poétique arabe précédée de : Essai sur un discours critique, Anthropos, Paris 1975, repris avec une préface chez Gallimard, 1989.
5 - Bonhomme, Béatrice : Salah Stétié en miroir, Amsterdam – Atlanta, Rodopi, 2000.
6 - Bonnefoy, Yves : Poèmes, Paris, Gallimard / Poésie, Paris 1982.
7 - Brillant, Nathalie : Salah Stétié : une poétique de l'arabesque,

L’Harmattan, Paris 1992.
8 - Char, René : "Le Rempart de brindilles", Poèmes des deux années 1953-1954, dans La Parole en archipel (1962), Œuvres complètes, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris 1983.
9 - Greimas, Algirdas-Julien : De l’imperfection, Périgueux, Pierre Fanlac, 1987.
10 - Hamori, Andras : La Littérature arabe médiévale, essai traduit de l’américain (1974) par Abdessalam Cheddadi, Sindbad / Actes Sud, 2002.
11 - Khodr, Fadi : "L’œuvre de Salah Stétié au carrefour des interférences culturelles", dans Amaury Dehoux (éd.), Littératures périphériques, littératures mondiales, Berlin, Peter Lang, 2022.
12 - Stétié Salah : Le Nibbio ou la médiation des imaginaires, José Corti, Paris 1993.
13 - Stétié, Salah : L’Ouvraison, José Corti, Paris 1995.
14 - Stétié, Salah : La Parole et la preuve, Saint-Nazaire, Maison des Ecrivains Etrangers et des Traducteurs, 1996.
15 - Stétié Salah : Sauf erreur, entretiens avec David Raynal et Frank Smith, éditions Paroles d’aube, 1999.
16 - Stétié, Salah : Fiançailles de la fraîcheur, Editions de l’Imprimerie nationale, Paris 2002.
17 - Stétié, Salah : Fluidité de la mort, Saint-Clément-de-Rivière, Fata Morgana, 2007.
18 - Stétié, Salah et Colette Ottmann : Décomposition de l’éclair en brindilles, La Broque, éditions Les Petites Vagues, 2007.
19 - Stétié, Salah : En un lieu de brûlure – Œuvres "Poésie et Prose sélectionnées (1972-2009)", Editions Robert Laffont, collection Bouquins, Paris 2009.
20 - Stétié, Salah : Le Chat couleur, illustré par Pierre Alechinsky, Saint-Clément-de-Rivière, Fata Morgana, 2014.
21 - Stétié, Salah : Le Mendiant aux mains de neige, Saint-Clément-de-Rivière, Fata Morgana, 2018.
22 - Tuzet, Hélène : Le Cosmos et l’imagination, José Corti, Paris 1965.

Revue Annales du patrimoine, N° 25, 2025, pp. 127 - 146
P-ISSN 1112-5020 / E-ISSN 2602-6945

# L'Orient comme miroir rétroactif dans la littérature de voyage

Yassine Laachach
Sous la supervision du Pr Mouman Chicar
Faculté Pluridisciplinaire de Nador, Maroc

**Résumé :**

La littérature de voyage occidentale, notamment française, a longtemps représenté l'Orient comme un espace figé dans le passé, propice à la confirmation d'une supériorité culturelle européenne. Les voyageurs, en quête de dépaysement ou de figures bibliques, traversent des espaces perçus comme archaïques, et projettent sur eux leurs propres imaginaires. En présentant l'Orient comme un "palimpseste" à décrypter, ils confondent volontairement déplacement géographique et régression temporelle. Loti, Nerval ou Gautier transforment ainsi leur parcours en pèlerinage vers des époques révolues, renforçant l'idée que l'Orient vit "en dehors du temps". L'expérience viatique devient alors un miroir pour les Européens, leur permettant de se redéfinir face à un Autre jugé inférieur. Cette mise en scène sert également à légitimer les ambitions impérialistes, en donnant au lecteur l'illusion d'un Orient décadent, à civiliser. L'espace oriental apparaît donc comme une construction idéologique, aux frontières mouvantes, dictées par les intérêts politiques, religieux et économiques de l'Occident.

**Mots-clés :**

Orient, temporalité, stéréotypes, colonialisme, littérature de voyage.

## The Orient as a retroactive mirror in travel literature

Yassine Laachach
Under the supervision of Prof. Mouman Chicar
Multidisciplinary Faculty of Nador, Morocco

**Abstract:**

Western travel literature, particularly French, has long portrayed the Orient as a space frozen in time, serving to reinforce a sense of European cultural superiority. Travelers, in search of disorientation or biblical figures, journey through lands perceived as archaic and project onto them their own imaginary. By depicting the Orient as a "palimpsest" to be deciphered, they deliberately blur geographic movement with temporal regression. Writers such as Loti, Nerval, or Gautier turn their journeys into pilgrimages to bygone eras, reinforcing the idea of a timeless Orient. The travel narrative thus becomes a

Reçu le : 30/5/2025 - Accepté le : 9/7/2025
laachach.yassine@gmail.com
© Université de Mostaganem, Algérie 2025

mirror through which Europeans redefine themselves against a supposedly inferior Other. This narrative strategy also serves to justify imperial ambitions, offering readers the illusion of a decaying East in need of civilization. The Oriental space is therefore an ideological construct, with shifting boundaries shaped by the political, religious, and economic interests of the West.

**Keywords:**

Orient, temporality, stereotypes, colonialism, travel literature.

Dans la littérature de voyage, l'espace oriental reste un concept complexe et problématique, marqué par l'accumulation d'images stéréotypées, la prépondérance des récits documentaires et le désir de satisfaire un lectorat européen avide de supériorité culturelle. En effet, les voyageurs deviennent les traducteurs des attentes des lecteurs européens, souvent organisés en deux types à la fin du XVII$^{e}$ siècle : d'une part, les relations d'ambassades, véritables libelles institutionnels commandités, et d'autre part, des récits de voyages motivés par des objectifs de rachat des captifs chrétiens. Dans ce contexte, le voyageur est rarement libre de sa conception de l'espace visité, puisqu'il reflète avant tout les aspirations d'une société européenne qui cherche à affirmer sa propre suprématie. Ainsi, la littérature viatique se fait l'écho des désirs et des impératifs institutionnels de l'Occident ; elle devient compréhensible avant tout à travers une analyse du contexte historique, préalable nécessaire à une compréhension de l'espace exploré. Hentsch valorise cette opportunité en avançant : "La frontière même constitue un élément primordial de notre problématique. Elle n'est pas simplement affaire de lieu, mais aussi de moment : quand notre imaginaire collectif tire-t-il cette ligne imaginaire Orient/Occident ?"[(1)].

La traversé des frontières ne se limite pas seulement à un déplacement dans l'espace, mais englobe également une dimension temporelle. Cette réalisation peut être appréhendée de deux manières : d'une part, les récits de voyage peuvent

dépendre de l'analyse minutieuse de l'espace visité et se focaliser sur le temps historique du voyage ; d'autre part, la littérature de voyage peut représenter un périple vers un espace spécifique, dans un ordre déterminé, tout en étant également un voyage à travers le temps révolu. Face à ce contexte complexe, il est essentiel de se demander Comment les écrivains utilisent-ils le voyage comme un dispositif narratif pour transcender les limites temporelles et explorer différentes époques ? De quelle manière le voyage en Orient à travers les récits viatiques nous envoie-t-il vers des temps révolus, nous offrant ainsi la possibilité de revivre des instants historiques ? Comment les récits de voyages en Orient ont-ils participé à forger des stéréotypes et de préconceptions qui ont persisté au sein de l'imaginaire collectif ?

Dans cette optique, les voyageurs apparaissent autant comme des explorateurs de territoires géographiques que de périodes historiques. Leurs récits, témoins d'une diversité culturelle foisonnante, illustrent une interaction complexe entre espace et temporalité. Saturés des récits de leurs prédécesseurs, ils décrivent les lieux contemporains à travers un prisme empreint d’antiquité, superposant ainsi passé et présent. La littérature de voyage révèle ainsi la subtilité des relations entre espace et temps, montrant comment le voyageur navigue à travers différentes époques tout en s’immergeant dans des cadres géographiques variés. Dès lors, franchir les frontières dans ces récits ne se limite pas à une simple exploration géographique, mais devient une expérience temporelle permettant de renforcer un sentiment de supériorité vis-à-vis d’un Autre perçu comme archaïque dans un monde pourtant contemporain.

Dans la littérature viatique, l’écrivain-voyageur est souvent érigé en figure centrale, incarnant le héros incontesté qui maîtrise la relation avec les indigènes et modèle son récit pour répondre aux attentes de ses lecteurs. Les voyageurs des époques passées étaient avides de découvrir des nations éloignées ;

toutefois, avec le temps et les transformations de la société, le voyageur moderne a évolué vers une approche davantage fondée sur les récits et les observations de ses prédécesseurs. Ces écrivains-voyageurs héritent ainsi des préjugés et conceptions de leurs ancêtres, et les récits de voyage antérieurs leur confèrent souvent un sentiment de supériorité qui marque leurs propres explorations. Ce biais favorise des comparaisons récurrentes, où les voyageurs se positionnent comme individus civilisés face aux peuples rencontrés, en miroir de la culture occidentale. En effet, ces analogies sont ambivalentes : si la flore des contrées visitées est fréquemment rapprochée de celle de leur pays natal (fleurs, arbres, rivières), la faune, en revanche, est souvent assimilée à celle de l'Europe antique, illustrant ainsi un mélange de fascination et de condescendance. Pierre Loti avance des comparaisons avec la France, nous citons comme titre d'exemple : "Il y a, comme toujours, beaucoup de fleurs autour de nos tentes, mais plus du tout nos fleurs de France…, croissent des espèces inconnues à nos campagnes et à nos jardins, très parfumées toutes, et nuancées un peu étrangement"[(2)].

L'auteur décrit la flore et la nature comme un masque captivant qui attire les voyageurs. Cependant, la comparaison avec la France demeure inférieure dans la vision de Loti. La description montre à la fois l'émerveillement de l'auteur devant la profusion de fleurs dans cet environnement, mais aussi sa nostalgie des fleurs familières de son pays d'origine, la France. Loti souligne également un contraste important avec les fleurs de son pays, qui ne sont plus présentes autour de ses tentes. Cette absence renforce le sentiment d'éloignement géographique et culturel entre le Maroc et la France. La mention de "nos fleurs de France" met en évidence un attachement émotionnel à son pays d'origine, soulignant une certaine nostalgie et une perte de familiarité dans cet environnement étranger. Cette comparaison est une sorte de préparation psychologique pour le lecteur, c'est

pareil à la formule magique des récits merveilleux. Après la nostalgie et le rapprochement entre les deux natures, le voyageur aborde clairement son voyage dans le temps. Il compare le Maroc avec la France du Moyen Age ou même plus, nous trouvons : "Et cette porte de fées donne naturellement l'impression d'une antiquité extrême, comme du reste cette fontaine, cette place, ces pavés, ces maisons croulantes, comme toute cette ville, comme tout ce peuple"(3).

Le narrateur classe le peuple dans le sommet de cette gradation, il renforce son sentiment d’étrangeté en avançant son voyage dans le passé. Si nous comparons les deux citations, nous trouverons que la présentation de la flore est plus valorisée que la faune ou plus précisément "le peuple". L'emploi du terme "cette ville, comme tout ce peuple" souligne que cette atmosphère d'antiquité ne se limite pas seulement aux éléments matériels, mais s'étend également à la population locale. Cette dernière est dépeinte comme faisant partie intégrante de ce tableau historique, incarnant les traditions et les coutumes d'un passé lointain.

Le voyageur, européen en général et le français précisément, se focalise sur l’idée que l’Orient est un espace primitif qui sert à vérifier la documentation antérieure et réincarner le sentiment de vivre un passé lointain dans un espace contemporain. Gautier, durant son voyage à Constantinople, ressent la vie ancienne : "Pour Gautier, Constantinople permet d'aller à la rencontre de vies antérieures dont il se souvient, et d'aspects profonds de lui-même. Il cherche - et l'Orient le lui permet - à vérifier la conception qu'il a de son identité, ses notions philosophiques, les images de l'Orient qui sont siennes depuis qu'il a lu Les Mille et une Nuits"(4).

L’Orient offre aux voyageurs et leurs lecteurs une visite au passé lu et découvert dans les manuscrits antiques. Cette citation met en lumière l'attachement intime de Gautier envers

Constantinople, en démontrant que cette ville majestueuse devient pour lui un miroir vers des existences révolues, inscrites dans le tréfonds de sa mémoire. A travers les méandres de cette cité orientale, il se livre à une quête introspective, où il s'efforce avec la bienveillance de l'Orient de confirmer la conception qu'il a de son identité, les principes philosophiques qui l'animent, et les images captivantes de l'Orient qui se sont insinuées dans son esprit depuis la lecture envoûtante des Mille et une Nuits. Dans ces ruelles pavées d'histoire, Gautier cherche à puiser l'essence de son être et à établir des liens profonds avec son moi intérieur, sublimant ainsi son voyage en une rencontre avec son passé et son présent, dans une communion harmonieuse avec les âmes passées et les idées gravées dans le récit envoûtant de cette contrée mythique. C'est dans la même mesure que Nerval évoque l'Asie dans son Voyage en Orient : "J'en vois un pour moi : c'est de continuer à vivre sur ce rivage d'Asie où le sort m'a jeté ; il me semble, depuis peu de mois, que j'ai remonté le cercle de mes jours"[(5)]. Il illustre la profonde immersion temporelle que ressent le voyageur lors de son périple en Orient. En affirmant que le voyage semble "remonter le cercle de (ses) jours", Nerval exprime une sensation de retour dans le passé, où le déplacement géographique se confond avec une expérience de régression temporelle. L'Orient devient ici un espace privilégié où le voyageur échappe à la linéarité du temps occidental, accédant à une temporalité cyclique et presque mythique. Par cette expérience, Nerval met en lumière le pouvoir évocateur de l'Orient, perçu non seulement comme un lieu physique, mais comme un territoire où se rejoue le passé enfoui, un espace qui permet à l'individu de renouer avec une essence de soi et une profondeur historique qui semblent perdues en Occident. Ainsi, le voyage se transforme en un retour introspectif, où le rivage d'Asie agit comme une scène propice à la contemplation du temps révolu et à l'introspection, un "cercle" où la nostalgie de

Nerval s’enracine dans l’espace même qu’il explore.

L'influence de l'Orient sur les voyageurs français est enveloppée d'ekphrasis et d'analogies. Cette approche particulière peut captiver le lecteur occasionnel en l'emmenant dans un voyage empreint de couleurs exotiques, mais dans le même temps, elle tend à dissimuler les véritables intentions du voyageur. En effet, au-delà des apparences et des prétentions exotiques, les écrivains du XIX$^{ème}$ siècle laissent transparaître de façon persistante un leitmotiv sous-jacent : celui d'une intention colonialiste qui imprègne toujours leurs récits. Une exploration plus approfondie permettrait de mettre en lumière ces arrière-pensées parfois dissimulées derrière la fascinante façade de l'Orient.

Le voyageur dès qu’il dépasse la méditerranée ressent cette nécessité des lunettes qui incitent sur la civilisation. La seule insistance sur le sujet ne sera jamais une méthode acceptable dans les récits. La perspective colonialiste pousse les voyageurs français à s’efforcer pour montrer que son voyage est temporel plus que spatial. Le narrateur méprise les espaces visités dans le seul but de présenter une Europe grandiose.

"Il s'agit d'aller vers la différence pour s'assurer de soi-même, d'abolir la distance physique pour consolider une distance culturelle et pour vérifier du même coup que cette distance est favorable à la civilisation qui l'invente, que l’Europe est en mouvement, en avance, bref, moderne"[(6)].

En explorant l'Orient, les voyageurs français cherchaient à se confronter à la différence et à s'affirmer dans leur identité. En abolissant la distance physique en se rendant dans des contrées exotiques, ils visaient à renforcer une distance culturelle avec une optique de décadence dans le temps, à établir une supériorité civilisationnelle. Ce voyage vers l'inconnu était une quête de modernité, une manière de se prouver que l'Europe était en mouvement, en avance par rapport à d'autres sociétés.

La confrontation avec l'Autre, l'exotisme et l'Orient constituait pour eux une opportunité de se définir et de renforcer leur conception du monde, établie sur la base d'une réflexion culturelle européenne. En effet, cela ne peut être que pure création, car en dehors de l'esprit des Occidentaux, il n'existe aucune échelle universelle permettant de mesurer ce progrès.

Le récit de voyage devient alors un moyen d'affirmer la prééminence de leur propre civilisation tout en faisant preuve d'une curiosité éclairée pour les cultures étrangères. Loti, dès son arrivée au Maroc, il met l'accent sur la modernité de l'Europe comme méthode lucide de critiquer l'espace visité : "C'est curieux même comme l'impression d'arrivée est ici plus saisissante que dans aucun des autres ports africains de la Méditerranée. Malgré les touristes qui débarquent avec moi, malgré les quelques enseignes françaises qui s'étalent çà et là devant des hôtels ou des bazars, - en mettant pied à terre aujourd'hui sur ce quai de Tanger au beau soleil du midi, - j'ai le sentiment d'un recul subit à travers les temps antérieurs... Comme c'est loin tout à coup, l'Espagne où l'on était ce matin, le chemin de fer, le paquebot rapide et confortable, l'époque où l'on croyait vivre !... Ici, il y a quelque chose comme un suaire blanc qui tombe, éteignant les bruits d'ailleurs, arrêtant toutes les modernes agitations de la vie"[(7)].

Le contraste entre l'expérience antérieure de loti en Espagne, avec les moyens de transport modernes tels que le chemin de fer et le paquebot rapide et confortable, et le moment présent à Tanger est saisissant. Il évoque le sentiment de distance et de déconnexion avec son époque habituelle, où il croyait vivre pleinement. Le décor à Tanger semble couvert d'un "suaire blanc", connotant la religion islamique, qui étouffe les bruits et les agitations modernes de la vie. C'est comme si le temps s'était arrêté, donnant l'impression de se retrouver plongé dans un passé lointain.

Pour Loti, le voyage ne se limite pas à une simple transition géographique, mais devient une expérience introspective, où il se sent déconnecté de son époque présente et plongé dans un passé mystérieux. Le cadre dépeint par Loti s'inscrit dans une continuité indéniable avec celui évoqué par son prédécesseur Charmes, lequel souligne la persistance anachronique de l'Orient : "Nous étions enfin sur le point d'assister au spectacle, si impatiemment attendu, d'une cour du moyen âge conservant, en plein XIX$^{e}$ siècle, toutes les coutumes du passé. Sans doute, il ne devait point être absolument nouveau et imprévu pour nous"(8).

La réception dans la cour du Sultan chérifien était pour Charmes une sorte de remontée dans le temps, il conçoit cette cérémonie comme une fenêtre ouverte sur le moyen âge. Les meilleures présentations de la cour ne sont qu'un désenchantement banal pour le narrateur qui se voit moderne. Son regard vers le spectacle ne fait qu'augmenter la décadence du temps, c'est comme il a assisté à un spectacle antique en assoyant dans la cour chérifienne du XIX$^{e}$ siècle. La suprématie occidentale répétée chez les voyageurs augmente l'acquisition de ce mirage chez les lecteurs. L'Orient doit rester toujours arriéré ou bien l'Occident doit être différent : "l'essentiel est qu'ils soient différents. Et, pour cela, il suffit qu'ils appartiennent à un autre temps"(9). Les écrivains français ne se contentent pas seulement de mettre en avant les différences matérielles, ils souhaitent également illustrer la distinction à travers l'évocation du passage du temps, en montrant l'Autre dans un contexte ancien ou décadent. En le faisant, ils expriment un sentiment de différence et de modernité, suscitant ainsi chez les lecteurs le désir de s'immerger dans ces univers passés ou évolués. Cette recherche de l'altérité temporelle vise à enrichir leurs récits en offrant une perspective unique qui éveille la curiosité colonialiste et l'intérêt impérial des lecteurs.

Les récits de voyage sont un moyen serviable pour enquêter

sur un territoire donné, les voyageurs inventent des méthodes incontournables pour se camoufler dans les espaces visités. Ceux qui sont protégés par la cour ont la tâche facile, tandis ceux qui ont le courage d'explorer les tribus insoumises au système ont un double risque : ils risquent leur vie à côté des barbares s'ils sont découverts ; ils risquent d'abuser de leurs lecteurs en apportant des informations déformées sans avoir aucun pouvoir de vérification. Les voyageurs accompagnés par les soldats du chef natal suivent toujours le même itinéraire en installant leurs tentes la nuit dans presque les mêmes endroits(10), cette routine n'accorde pas la chance de voir de nouvelles aventures. L'écrivain voyageur se décide pour amener ce qui plaire de plus à son lecteur, il transforme son voyage spatial à une pérégrination vers le passé.

Plaire à un lecteur occidental vivant dans la suprématie totale consiste à marginaliser l'Autre en le dépeignant comme un sauvage nécessitant la civilisation par le biais de l'occupation. Cette approche vise à renforcer les convictions de supériorité culturelle du lecteur et à justifier l'expansion coloniale. L'Afrique du nord est l'endroit de tous les clichés et les images stéréotypiques, il est le mythe qui fait subsister le sentiment impérialiste chez le lecteur occidental, elle est comparée dans la quasi majorité des récits de voyage avec l'antiquité européenne. Le matériel des récits de voyage devient un anachronisme : "Cette fixation se veut anachronique : le statu quo du Maroc rappelle la France de cinq siècles avant, tout comme pour les Conquérants musulmans la (Jahiliya). Là, nous remarquons que l'altérité, par une auto-projection propre, voit dans le Marocain un rappel de vieux cauchemars des temps obscurs... Cela rappelle encore les vieux préjugés des Carthaginois, des Romains, des Byzantins, des Arabes... Somme toute, le colonialisme a donc ses raisons d'être : casser l'anachronique et remettre le pays dans le train de la civilisation"(11).

Banhakeia prend en charge le sujet de l'anachronisme abordé dans les récits de voyage dans le traitement du Maroc, en le comparant à la France ancienne et à l'époque des Conquérants musulmans luttant contre la (Jahiliya). L'auteur suggère que cette fixation sur l'anachronisme est utilisée pour justifier le colonialisme, en faisant valoir que le Maroc est encore en retard par rapport à la civilisation.

La citation suggère que les voyageurs perçoivent le Maroc comme ancré dans le passé, représentant des "vieux cauchemars des temps obscurs", en utilisant des références historiques telles que les Carthaginois, les Romains, les Byzantins et les Arabes pour étayer cette perception. L'idée latente semble être que le colonialisme est justifié pour briser cet anachronisme et amener le pays vers une modernisation supposée synonyme de (civilisation). Les voyageurs français aspirent en Afrique du Nord à une forme de dépaysement de la civilisation. Ils considèrent le peuple comme dépourvu d'institutions ou de réglementations, et la vie indigène reflète selon eux des lois primitives rappelant celles de la jungle. Ils semblent presque adopter la vision des Arabes en éliminant la (Jahilya). Les deux conquérants voient dans l'occupation de ce peuple un service rendu aux autochtones ainsi qu'à l'humanité dans son ensemble.

Les voyages effectués aux autres espaces de l’Orient sont différents, ils ne se focalisent pas sur l’aspect sauvage du peuple et de la nature, nonobstant, la recherche des figures bibliques et les endroits ressemblant aux versets de la Bible semble la méthode la plus vacante dans leurs textes. Le désir de revivre les parcours des saints demeure le matériel de base des récits de voyage, Loti avance : "Avec une lenteur hiératique, il s’occupe à rallumer des veilleuses dans des lampes d’argent. Sa pâleur, ses yeux d’illuminé inspirent presque une crainte religieuse, tant il ressemble, sur ces fonds d’ors atténués par les siècles, à quelque image byzantine du Christ, qui aurait pris vie"[(12)].

Le narrateur évoque, dans Le Désert, un voyage dans le temps en utilisant des éléments visuels et des références historiques : l'expression "lenteur hiératique" donne une impression de mouvement lent et cérémonieux, presque rituel, comme s'il nous transportait dans une époque passée où les actions étaient accomplies avec une solennité particulière ; la mention des "veilleuses dans des lampes d'argent" renforce cette idée de voyage dans le temps, car les veilleuses évoquent un usage ancien et traditionnel d'éclairage, nous connectant potentiellement à une époque révolue. Lorsque Loti parle de la pâleur du personnage et de ses "yeux d'illuminé", il suggère une aura mystique et surnaturelle qui peut être associée à des récits anciens de prophètes ou de figures spirituelles. Cette aura transcendantale souligne le caractère intemporel de cette scène. De plus, la comparaison avec "quelque image byzantine du Christ, qui aurait pris vie" nous transporte encore davantage dans un contexte historique. L'art byzantin étant un style artistique religieux du passé, l'image évoque des icônes anciennes et nous ramène à une époque où les croyances religieuses étaient profondément ancrées dans la vie quotidienne. Le récit transporte le lecteur dans un univers mystique et révolu, où les frontières entre le présent et le passé semblent s'estomper.

Ce désir de trouver les figures de la Bible dans les pays orientaux se traduit en recherche mettant en évidence l'intention d'appropriation de l'espace transformé en une forme de clarté absolue, perçue à travers un regard élevé. Le voyageur, par le biais de son langage, attribue une signification et une compréhension à la terre qu'il parcourt. Le narrateur cherche dans le présent une image biblique de son imagination : "Je voulais voir de plus si je ne retrouverais pas chez elles cet idéal de la beauté des filles de Sion, dont la mère de Jésus est le type le plus parfait, de cette beauté qu'ont chantée leurs poètes, à laquelle les prophètes ont si souvent emprunté des termes de

comparaison. Pulchra es et decora, filia Jerusalem... nigra sum sed formosa"[13].

Le voyageur dans cette citation cherche la beauté féminine, il décontextualise le pays entier pour arriver à son idéal d’un voyage temporel. Il fait référence, par le truchement des paroles latines, à la Bible. "Nigra sum, sed formosa" est une phrase latine qui se traduit en français par "Je suis noire, mais belle." Cette expression provient du Cantique des Cantiques, un livre biblique faisant partie de l'Ancien Testament de la Bible. Ce livre est unique car il ne traite pas de questions religieuses ou de prescriptions morales, mais plutôt de l'amour humain, de la beauté, de la passion et des désirs amoureux. En se référant aux dires de Pierre Rajotte[14], Les filles sont dépossédées de leur propre réalité subjective pour se métamorphoser en symboles, en empreintes, voire en vestiges miraculeux du passé. Elles sont réduites à n'être que l'expression d'une idéalisation esthétique, ces jeunes filles témoignent d'une tradition primitiviste qui érige l'Orient en un espace idéalisé, affranchi du cours historique, où l'on pourrait contempler les figures féminines bibliques comme étant encore vivantes.

La différence des endroits dans le grand Orient des occidentaux offrent des conceptions différentes des écrivains-voyageurs, cependant l’idéal collectif de ces derniers reste immuable, prouver que les pays enregistrés sous l’appellation de l’Orient sont des pays hors contexte historique et sont en décadence dans le temps. Partons de l’exemple de Loti, c’est un écrivain chevronné et un voyageur français dans presque tous les pays de l’Orient. L’impression du voyage dans le temps est un leitmotiv dans ces textes, il décrit, dans son Désert, son entrée à une église, c’est comme il traverse le temps pour donner vie au Christ, il revit cette période historique : "L’étrange figure d’ascète, rayonnante et grave, dans le nimbe d’une chevelure rousse épandue magnifiquement !… Et bientôt, la ressemblance

s'accentuant par degrés, dans ce milieu propice au rêve, on dirait, non plus une icône animée, mais le Christ lui-même, le Christ occupé humblement à d'humaines besognes, parmi des objets si anciens qu'ils contribuent à donner l'impression de son temps"[15].

L'écrivain voyageur n'évoque pas directement le voyage dans le temps, mais il exprime plutôt une impression de voyage dans le passé, une expérience captivante où l'auteur se sent transporté dans un autre temps/lieu. Dans cette citation, il décrit la vision d'une "étrange figure d'ascète", une personne qu'il a rencontrée et observée lors de ses voyages. L'auteur exprime comment cette ressemblance s'accentue progressivement, comme si l'image qu'il voit évolue et se transforme au fil du temps. Il décrit ensuite l'environnement propice au rêve dans lequel il se trouve. Il parle de la sensation que cette figure n'est pas simplement une icône animée, mais le Christ lui-même, occupé humblement à effectuer des tâches humaines dans un décor composé d'objets si anciens qu'ils contribuent à donner l'impression d'appartenir à son époque.

Cette citation évoque une expérience presque mystique où l'auteur semble se fondre dans le passé. Bien que cela ne soit pas littéralement un voyage dans le temps, on peut percevoir une certaine transcendance temporelle dans la façon dont l'auteur décrit cette expérience de manière envoûtante et poétique. L'Orient, dans l'imaginaire collectif des voyageurs, n'est qu'une fenêtre reflétant la vie antérieure. Si l'Orient est l'endroit idéal de la recherche des figures bibliques et les passages des saints dans les temps passés, L'Afrique du nord se veut le contre-pied. Elle est le centre de la sauvagerie et la vieillesse, un espace sous entendant la barbarie : "C'est pourquoi l'intérieur du continent passe pour le Pays de la peur[16]". Les pays nord-africains sont souvent conçus en tant que pays primitifs. Loti, dans son Au Maroc, ne cesse de répéter cette vision collective des

occidentaux : "Ici "le Maroc" c’est la vieillesse, la vieillesse croulante, la vieillesse morte, qui est l’impression dominante causée par les choses ; il faudrait, une fois pour toutes, admettre que ce dont je parle est toujours passé à la patine des siècles, que les murs sont frustes, rongés de lichen, que les maisons s’émiettent et penchent, que les pierres n’ont plus d’angles"[(17)].

Cette citation évoque puissamment le sentiment d’un voyage dans le temps. En décrivant le paysage comme empreint de "vieillesse croulante" et "vieillesse morte", il évoque l'idée que le temps a laissé son empreinte impérissable sur ce lieu. Il insiste sur la patine des siècles qui a transformé chaque élément en une relique du passé, comme si le présent et le passé s'étaient entremêlés dans une fusion temporelle. L'utilisation de termes tels que "frustes, rongés de lichen, émiettent et plus d'angles" renforce cette notion de dégradation temporelle, créant une image d'une époque révolue qui se révèle dans chaque texture et angle du paysage.

Le voyage dans le temps, bien que généralement associé à la science-fiction, trouve ici une expression poétique et inconsciente. Loti nous transporte dans un univers où l'histoire est inscrite dans la pierre et où le présent semble être en dialogue constant avec un passé immuable. En dépeignant le Maroc de cette manière, le voyageur crée un lien profond entre le lieu et le spectateur, qui peut presque ressentir le passage des siècles à travers ses mots.

Loti met l’accent sur la question de la perception du temps[(18)] dans le contexte du voyage. Le narrateur, ainsi que le lectorat par extension, est immergé dans une expérience temporelle dépourvue de repères, au sein de laquelle les délimitations temporelles entre le passé et le présent manifestent une propension à se diluer. Cette immersion dans un passé lointain renforce l'idée que le voyage n'est pas seulement un déplacement géographique, mais aussi une exploration de

l'histoire et de la temporalité. Il va sans dire que Loti réussit à relier le sentiment du voyage dans le temps à la manière dont le Maroc est perçu, créant une expérience littéraire qui transcende les limites du présent et du passé.

Le voyageur français vit toujours cette supériorité héritée par les Grecs et les romains, il s'aperçoit en tant que porteur du flambeau de la civilisation. Le narrateur dans les récits de voyage ne cesse de présenter qu'il effectue un retour vers le passé par deux méthodes : La première est celle que nous avons déjà débattue, l'Orient est perçu en tant qu'espace de pèlerinage où la recherche des figures bibliques se traduit dans la quasi majorité des récits (Chateaubriand, Nerval, Lamartine, Loti). Les écrivains font appel à des ekphrasis et des hypotyposes dans le but de donner le sentiment d'incarnation des scènes vécues, le lecteur vit les descriptions faites par les voyageurs. Donc, chaque pas vers l'Orient signifie un retour en arrière, ou bien comme le confirme Seillan : "L'éloignement dans l'espace étant assimilé à une remontée du temps, ce que les mondes lointains sont censés recéler d'archaïque représente souvent pour les hommes du XIX$^{e}$ siècle ce qu'ils soupçonnent avoir été eux-mêmes dans le passé"[(19)].

Le voyage, chez les européens, est perçu comme un processus de révélation intérieure, rendu possible en se mirant dans l'expérience de l'Autre. Ce périple offre l'opportunité d'explorer les facettes cachées de notre être à travers le prisme des rencontres et des interactions avec des cultures, des personnes et des environnements différents.

Pour les voyageurs, En se déplaçant au-delà de leurs limites arbitraires[(20)], ils se confrontent à des miroirs qui divulguent leur existence révolue. Charmes affirmait cette appellation lors de son voyage au Maroc : "On eût dit que nous avions remonté le cours du temps, que nous avions échappé à la vie moderne[(21)]". Il évoque de manière saisissante une expérience où l'on se sent

transporté dans le passé, loin des aspects trépidants et caractéristiques de la vie moderne. Elle suggère que les natif et le statu quo du pays sont si enveloppants qu'ils semblent inverser le flux temporel, incitant à imaginer un retour vers des époques antérieures. L'idée de "remonter le cours du temps" induit ainsi une rupture avec la linéarité temporelle habituelle. Implicitement suggérée, la seconde méthode implique que les voyageurs deviennent les ambassadeurs des peuples autochtones, démontrant ainsi leur origine d'une ère future empreinte de modernité.

En somme, la littérature de voyage est régulièrement présentée en tant que littérature de découverte et d’exploration, le voyageur européen, vivant dans la suprématie, conçoit son itinéraire en tant que périple de danger au sein des espaces peuplés par les barbares. La perception de l’Autre demeure la notion de base de cette rencontre d’altérité. A cela s’ajoute la notion de l’espace, il est l’une des réflexions majeures dans la littérature viatique, les frontières de l’espace Orient se transforment avec les conditions et les désirs de l’Occident, chaque voyageur mentionne des limites qui conviennent avec son idéologie et plaire à ses lecteurs. Plusieurs sont les déterminants qui affectent le traçage des frontières de l’Orient : la religion offre pour les voyageurs occidentaux le matériel de base pour limiter l’Orient dans les agglomérations où l’islam règne, les anciennes croisades ont débuté ce conflit qui reflète l’idéal type des voyageurs. En second lieu, en tant que stimulus important dans les grands changements mondiaux, l’économie fait naitre une autre démarcation frontalière pour l’Orient. Ce déterminant n’a pas duré longtemps, l’économie suscite les actes de piraterie au bord de la méditerranée, le rachat des captifs européens s’éclate comme une limite orientale à prendre en considération. Les sentiments d'antipathie engendrés par les événements des croisades, la construction élaborée de la perception de l'islam,

les considérations économiques mêlées aux développements technologiques et les actes de piraterie, ont minutieusement dessiné les contours spatiaux les plus prononcés de la distinction entre l'Orient et l'Occident, dans ce qu'elle avait de plus marqué par la violence, à savoir la colonisation. L'espace Orient ne reflète actuellement que l'ensemble des pays colonisé par les européens. Du reste, l'analyse des réflexions traitant l'Orient s'avère que cette désignation est en perpétuel changement, la démarcation des frontières orientales est influencée par les enjeux politiques, économiques, dogmatiques et même ethniques mais nullement géographique.

La conviction d'une suprématie occidentale façonne les idées préconçues concernant l'Orient. Forts d'un corpus documentaire historique, les voyageurs occidentaux, au fil de leurs errances, perçoivent une régression chronologique, transformant leur parcours en une ascension à rebours du temps. Dans leurs narrations, les explorateurs européens tracent des routes à travers les territoires explorés, soulignant la dimension temporelle et créant l'illusion d'une incursion dans un passé révolu. A travers l'usage d'ekphrasis et d'hypotyposes, ils insufflent une nouvelle vie aux scènes évoquées, procurant ainsi l'expérience d'un voyage à travers les âges. Cette approche, loin d'être fortuite, est une tactique délibérée qui ravit les lecteurs en quête de domination, offrant une stratégie bien rodée pour asseoir un sentiment de supériorité et fournir une justification tangible aux ambitions impérialistes en Orient. Cette perspective met en lumière divers profils de voyageurs et leurs méthodes pour tirer parti des contrées éloignées.

Du reste, il nous reste de mettre la lumière sur les types de voyageurs, de voyages et même de relations, où nous pouvons approfondir la discussion sur la manière dont ces dynamiques de pouvoir influencent non seulement la perception des territoires mais aussi les interactions entre les peuples. Il s'agit d'explorer

comment les différentes catégories de voyageurs, qu'ils soient conquérants, commerçants ou curieux, façonnent et sont façonnés par les paysages qu'ils traversent et les sociétés avec lesquelles ils entrent en contact.

**Notes :**

1 - Thierry Hentsch : L'Orient imaginaire. La vision politique occidentale de l'Est méditerranéen, Les Editions de Minuit, Paris 1988, p. 10.
2 - Pierre Loti : Au Maroc, Calmann-Lévy, Paris 1900 p. 49.
3 - Ibid. p. 245.
4 - Grant Crichfield : "La Constantinople de Gautier : un miroir en Orient", Etudes françaises, vol. 26, n° 1, 1990, Montréal, p. 28.
5 - Gérard de Nerval : Voyage en Orient, G. Charpentier et Cie, Paris 1889, p. 82.
6 - Thierry Hentsch : op. cit., pp. 133-134.
7 - Pierre Loti : op. Cit., p. 2.
8 - Gabriel Charmes : Une ambassade au Maroc, Calmann-Lévy, Paris 1887, p. 184.
9 - Thierry Hentsch : op. cit., p. 134.
10 - Roland Lebel : Les voyageurs français du Maroc. L'exotisme marocain dans la littérature de voyage, Larose, Paris 1936, p. 153.
11 - Hassan Banhakeia : La Littérature de voyage en Afrique du Nord, L'Harmattan, 1ère édition, Paris 2018, pp. 120-121.
12 - Pierre Loti : Le désert, Bibebook, Paris 1894, p. 47.
13 - Léon Provancher : De Québec à Jérusalem. Journal d'un pèlerinage du Canada en Terre-Sainte en passant à travers l'Angleterre, la France, l'Egypte, la Judée, la Samarie, la Galilée, la Syrie et l'Italie, C. Darveau, Québec 1884, p. 341.
14 - Pierre Rajotte : La représentation de l'Autre dans les récits de voyage en Terre sainte à la fin du XIXe siècle, Etudes françaises, vol. 32, n° 3, 1996, Montréal, pp. 95–113. Elle précise : Ce processus de reconnaissance ne fournit au lecteur aucun renseignement digne de foi sur la réalité de l'Autre ; il le renseigne plutôt sur celle des voyageurs. Plus encore, il traduit une tentative d'appropriation de l'espace transformé en lisibilité absolue par une sorte de regard supérieur.
15 - Pierre Loti : Le désert, Bibebook, pp. 47-48.
16 - Jean-Marie Seillan : La (para)littérature (pré)coloniale à la fin du XIXe siècle, Romantisme, n° 139, 2008/1, Paris, pp. 44-45.
17 - Pierre Loti : Au Maroc, p. 143.

18 - Hassan Banhakeia : La Littérature de voyage en Afrique du Nord, p. 224. Il précise : "Le temps est perçu par les voyageurs de manière aberrante, faisant de l'enchaînement un canon à respecter ; les indigènes du récit habitent les siècles obscurs, loin du temps de l'illuminé voyageur, imbu de sa culture et de sa civilisation avancée".
19 - Jean-Marie Seillan : op.cit., p. 44.
20 - En se basant sur la conception d'Edward Saïd dans son Orientalisme.
21 - Gabriel Charmes : Une ambassade au Maroc, p. 336.

## Références :

1 - Banhakeia, Hassan : La Littérature de voyage en Afrique du Nord, L'Harmattan, Paris 2018.
2 - Berty, Valérie : Littérature et voyage au XIX$^{e}$ siècle : Un essai de typologie narrative des récits de voyage français en Orient au XIX$^{e}$ siècle, L'Harmattan, Paris 2001.
3 - Charmes, Gabriel : Une ambassade au Maroc, Calmann-Lévy, Paris, 1887.
4 - Crichfield, Grant : "La Constantinople de Gautier : un miroir en Orient", Etudes françaises, vol. 26, n° 1, Montréal 1990.
5 - Hentsch, Thierry : L'Orient imaginaire. La vision politique occidentale de l'Est méditerranéen, Les Editions de Minuit, Paris 1988.
6 - Lebel, Roland : Les voyageurs français du Maroc : L'exotisme marocain dans la littérature de voyage, Larose, Paris 1936.
7 - Loti, Pierre : Au Maroc, Calmann-Lévy, Paris 1900.
8 - Loti, Pierre : Le désert, Bibebook, Paris 1894.
9 - Nerval, Gérard de : Voyage en Orient, G. Charpentier et Cie, Paris 1889.
10 - Provancher, Léon : De Québec à Jérusalem : Journal d'un pèlerinage du Canada en Terre-Sainte en passant à travers l'Angleterre, la France, l'Egypte, la Judée, la Samarie, la Galilée, la Syrie et l'Italie, Typographie de C. Darveau, Québec 1884.
11 - Rajotte, Pierre : "La représentation de l'Autre dans les récits de voyage en Terre sainte à la fin du XIX$^{e}$ siècle", Etudes françaises, vol. 32, n° 3, Montréal 1996.
12 - Seillan, Jean-Marie : "La (para)littérature (pré)coloniale à la fin du XIX$^{e}$ siècle", Romantisme, n° 139, Paris, 2008.

Revue Annales du patrimoine, N° 25, 2025, pp. 147 - 161
P-ISSN 1112-5020 / E-ISSN 2602-6945

# Poésie camerounaise et le syndrome minoritaire

Fernando Ligue Engamba
Université de Ngaoundéré, Cameroun

## Résumé :

La réglementation de l'occupation de l'Afrique codifiée pendant la seconde conférence de Berlin est à l'origine de l'éparpillement des ethnies et de la recomposition identitaire des Etats postcoloniaux. Le Cameroun a subi une triple occupation étrangère et hérité de deux identités culturelles différentes; ce qui explique la division de sa population en francophones et anglophones. Cela a engendré la gestation d'une mentalité aux relents identitaires et imposé la construction parfois inconsciente, de la mentalité anglophile. Ainsi, l'esprit de culpabilité d'être anglo constitue l'idée générale des poèmes choisis. Etant donné que la construction inconsciente de la mentalité tribale se manifeste de plusieurs manières, le sentiment d'inimitié développée dans les poèmes, est-il issu du syndrome des minorités ? Par une approche qualitative et à travers des éléments textuels issus des poèmes choisis, on constate que le syndrome des minorités est exacerbé entre autres par la visibilité qu'offrent les moyens de communication moderne et de diffusion scientifique. Ce qui participe à la forge de la mentalité tribale dans les régions du Nord-Ouest et du Sud-Ouest du Cameroun.

## Mots-clés:

Cameroun, anglophile, anglophobe, Takwi Mathew, Douglas Achingale.

## Cameroonian poetry and minority syndrome

Fernando Ligue Engamba
University of Ngaoundere, Cameroun

## Abstract:

The regulation of the occupation of Africa codified during the second Berlin conference is at the origin of the scattering of ethnic groups and the identity (re)composition of postcolonial states. Cameroon has suffered a triple foreign occupation and inherited two different cultural identities; which explains the division of its population into French-speaking and English-speaking. This has led to the gestation of a mentality with identitarian overtones and imposed the sometimes uncoscious construction of the Anglophile mentality. Thus, the spirit of guilt of being Anglo constitutes the general idea of the chosen poems. Given that the unconscious construction of the tribal mentality manifests itself in several ways, does the feeling of enmity developed in the poems come from the minority syndrome? Through a

Reçu le : 26/6/2025 - Accepté le : 30/7/2025
ligueengamba@yahoo.fr
© Université de Mostaganem, Algérie 2025

qualitative approach and through textual elements from the selected poems, we note that the minority syndrome is exacerbated, among other things, by the visibility offered by modern means of communication and scientific dissemination. This contributes to the forging of the tribal mentality in the North-West and South-West regions of Cameroon.

**Keywords:**

Cameroon, Anglophile, Anglophobe, Takwi Mathew, Douglas Achingale.

**Introduction** :

Après soixante ans de souveraineté internationale avérée, quelques évènements survenues dans un passé lointain (codification de l'occupation de l'Afrique pendant la seconde conférence de Berlin, le protectorat allemand au Cameroun, les deux guerres mondiales, la partition du Cameroun, réunification par césarienne, la venus de la démocratie, le Nouvel Ordre de l'Information et de la Communication (NOIC)), ont plongé le Cameroun dans une sorte de "zone de turbulence"(1), diversement appréciée par les chercheurs. La turbulence dont il s'agit ici n'est rien d'autre que le legs culturel colonial dont a hérité le Cameroun, plus connu sous sa forme linguistique grâce aux expressions francophones et anglophones. La réunification du Cameroun en 1961 fortement remise en cause, est largement la résultante du processus d'homogénéisation juridique de l'espace politique par la généralisation systématique du modèle culturel francophone. Cette "turbulence" due à la "reterritorialisation"(2) culturelle de l'Etat par le politique est dénoncé par les Camerounais d'expression anglaise (anglophone). Le regroupement arbitraire de 1961 aurait imposé un cadre étatique et idéologique, phagocytant l'identité culturelle anglo-saxonne. D'où la survenue du principe d'autodétermination ancré sur le territoire anglophone (Nord-Ouest et Sud-Ouest) qui constitue le support matériel et symbolique de leur appartenance. Les revendications de toutes natures inhérentes à cet état de fait ont progressivement et inconsciemment forgé une sorte de

"nationaliste ethnique"[3] et surtout une mentalité tribale innée. Cette glose se concentre sur la construction discursive et narrative d'une mentalité tribale commune. C'est pourquoi dans le but de mieux étayer nos propos, nous nous sommes appesantis sur les poèmes "Because I am an anglo" de Takwi Mathew et "I want to go" de Douglas Achingale, constituent parmi tant d'autres, des exemples typiques de l'automaticité de cette mentalité identitaire aux relents tribaux, révélateur du malaise tribal anglophone. Malgré les efforts concertés du gouvernement central et de quelques "leaders anglophones" ayant abouti à la tenue du Grand Dialogue National Inclusif, tous citoyens Camerounais originaire du NOSO, quel que soit l'âge, sait qu'il est non seulement "marginalised", mais surtout "enemies in the house". Ce discours d'exclusion, voire de frustration et le sentiment d'inimitié développée dans les poèmes, est-il issu du syndrome des minorités ou alors des faits existentiels réels ? Il ne s'agit point de revenir ici sur le "problème anglophone" de manière générale car, une abondante littérature lui est déjà consacrée. Il est question, à travers l'analyse des poèmes choisis, de questionner l'engrenage automatique de la construction de la mentalité identitaire aux relents tribales chez les camerounais issus du Nord-Ouest et du Sud-Ouest.

**1 – Fixation psychologique de la conscience d'exclusion :**

Le poème de Takwi Mathew fait une fixation sur les causes, mieux, la cause du "malheur" des anglophones. Cela va de la définition du terme anglophone en contexte camerounais d'une part, et de l'attribution de tous leurs "malheurs" au simple statut d'être anglophone. Il s'agit dans cette partie d'interroger la conception de l'anglophonie selon différents points de vue des chercheurs, tout en analysant la redondance du "Cos I am Anglo… I cannot…".

1. Nécessité de décoloniser et d'écraser le concept Anglophone :

Il est curieux de nos jours d'attribuer le malheur/la mise en écart d'un peuple, du simple fait de sa culture linguistique.

Pourtant, Takwi Mathew attribue, non sans argumenter, la déchéance socio-politique et économique des Camerounais du NOSO au simple fait qu'ils sont Anglo (Cos I am Anglo). Dans sa réflexion que nous pouvons qualifier de quatorze (14) plaintes, l'auteur insiste quatorze fois de suite sur l'appartenance à la zone dite anglophone, pour justifier la marginalisation de ce peuple par la majorité francophone. Cela amène ipso facto à faire une autopsie sur la signification réelle do mot anglophone qui constitue l'épicentre et le point d'ancrage de la construction inconsciente de la mentalité identitaire au Cameroun. Ndje Ndje et al arguent à cet effet que "l'assimilation linguistique a une incidence plus globale sur le peuple camerounais"(4). S'il est avéré que le Camerounais s'identifie non plus à l'une des quatre aires culturelles qui compose son pays, mais plutôt comme Anglophone et Francophone, il faut néanmoins relever que ce prêt-à-penser est observable chez les Camerounais originaires des régions du Nord-Ouest et du Sud-Ouest. A titre illustratif, qualifier un natif de l'ancien Cameroun oriental de francophone ne suscite point un quelconque d'effet particulier chez la personne. Au contraire qualifier un natif de l'ancien Cameroun occidental d'anglophone, est non seulement péjoratif, mais surtout revêt une idée d'exclusion, de bassesse, d'avilissement et d'indignité chez le concerné ; un casus belli. Afin de comprendre le pourquoi et le comment d'une part et la puissance du mot anglophone d'autre part, il parait judicieux de rappeler les différentes acceptions et métamorphoses que ce substantif apparemment innocent mais à l'allure dévastatrice, a subit au cours du temps.

- De la conception innocente :

Le contenu du terme anglophone a connu une évolution dans le temps. La scission du Cameroun par les Français et les Anglais après la Première Guerre mondiale a imposé aux populations d'adopter la marque linguistique des nouveaux patrons. Les Camerounais vivant au Cameroun oriental ont été qualifié de

francophones, ceux du Cameroun occidental furent qualifiés d'anglophones. Ce schéma simpliste est approuvé par le Cambridge Dictionary qui precise qu'un Anglophone est "a person who speaks English, especially in countries where other languages are also spoken". Plusieurs auteurs accordent du crédit à cette conception comme point départ. Pour Douglas Achingale, Anglophones is those who originate from former Southern Cameroons... Toutefois, cette première conception va progressivement se métamorphoser, mieux, se "camerouniser" en prenant une coloration manichéenne qui renvoie à la fois à une sorte d'affirmation de soi d'une part, mais surtout à l'exaltation du syndrome des minorités. Cette transition a bien été formulée par René Dumont pour qui l'Africain, "vivra bientôt en admiration irraisonnée, et plus que jamais depuis l'indépendance, devant ce qui vient du Royaume-Uni, en anglophone ; de Belgique, au Zaïre ; de France, en Francophone".

L'historien Verkijika Fanso s'est attelé à catégoriser les différentes conceptions de la notion anglophone. La première qui sied à cette partie est la suivante :

The term Anglophone, for the people who originate from the North West and South West Regions, in the first place, refers to any Cameroonian who lived his or her first experience for long in the former (colonial) British Southern Cameroons (and Nigeria) and who, as a result, was naturally exposed or became accustomed to the 'Anglophone ways', that is colonial language, education, political philosophy, freedom of speech an unarmed police and other innumerable influences that such exposure implanted in him or her[(5)].

Ce premier point de vu fait une emphase sur la conception globale du terme anglophone. À première vue, loin de sombrer dans une quelconque idée identitaire, il caractérise l'anglophonie à l'acquisition culturelle (culture anglo-saxonne) par les Camerounais d'expression française et/ou anglaise. A ce niveau, la rente identitaire ou la politique d'affection n'intervient pas de

façon manifeste. Raison pour laquelle cette conception est considérée comme innocente. Cependant, la transition s'est opérée dès lors que l'appartenance au titre identitaire Anglophone a cessé d'être uniquement le fait de s'exprimer en langue anglaise ou d'avoir été moulé par la culture anglo-saxonne. Pour l'illustrer, V.G Fanso argue que "The emphasis in the "anglophoness" of the Anglophone is not at all on the acquisition of and ability to speak the English language; rather it is on the entire "Anglophone experience" as citizen of the territory, even if the person's official language is not English"(6).

- De la conception dissidente à la rhétorique nativiste(7):

La deuxième variation fait suite à la deuxième vague de métissage des populations. En effet, l'évolution socio-économique du pays a entrainé plusieurs faits tels que la création de deux sous-systèmes éducatifs, le mouvement des fonctionnaires d'Etats dans tout le territoire national… etc. La présence des Camerounais de part et d'autre est ainsi inévitable pour diverses raisons. Ce syncrétisme qui rappelle la période ante-Première Guerre mondiale fut donc dénoncé par certains leaders anglophones car, il est loisible de retrouver plusieurs familles d'expression française et/ou anglaise dans une partie comme dans l'autre des zones identitaires coloniales. La différenciation socio-identitaire a été revendiquée avec force par plusieurs Camerounais d'expression anglaise ; il s'agit tant des intellectuels que des politiciens. Douglas Achingale argue à cet effet que : "For the more than 40 years that the colonial masters presided over the destiny of their respective territories, so many things changed in the latter, as their peoples imbibed and acquired the different cultures of their European master. Their attitudes and ways of life changed completely, making them not the same people as they used to be under German Kamerun"(8).

C'est ce point de vue fortement défendu, qui a forgé la deuxième acception du mot anglophone par deux historiens Camerounais, Willibroad Dze Ngwa et Verkijika Fanso. Selon Dze

Ngwa, defining Anglophones or Francophones in Cameroon should not be limited to the ability to speak a language, no matter how fluently [9]. Plusieurs aspects de ce substantif sont dès lors utilisés. Dans le second sens donné à la notion d'anglophonie par Verkijika Fanso, on note l'introduction de l'ethnicité comme composante sine qua none de l'identité anglophone au Cameroun : "The second category of Anglophone refers to any Cameroonian whose ethnic group of origin is located in the regions that formerly constituted British Southern Cameroons. Any descendant of such a person, even if he or she is raised as a Francophone, is regarded and treated as Anglophone in Cameroon… By simply belonging to and identifying with and ethnic entity located in that territory was as good as acquiring all of one's elementary and secondary education in English and being exposed to the British colonial ways"[10].

Toutefois, cette conception n'a pas définitivement donnée satisfaction car l'appartenance ethnique du peuple anglophone a des ramifications au-delà du British Southern Cameroon. Le fait que toutes ces métamorphoses subies par le mot Anglophone incluaient ou n'arrivaient pas à exclure les Camerounais d'expression française ayant connu et assimilé la culture anglo-saxonne, a excité l'intervention du jus soli (droit du sol) pour enfin aboutir à un titre foncier identitaire pure, ne souffrant d'aucun équivoques. En d'autres termes il s'agit d'un appel à la rhétorique nativiste[11] assimilable à celle des Etats-Unis d'Amérique, pour rejeter toute influence considérée comme une menace à l'identité Anglophone. En fin de compte, Fanso precise que : "Those who have learned to speak English as their first official language outside the North West and South West, outside any English-speaking country and whose ethnic group of origin is not in the NW or SW, who are more inclined to claim ethnicity outside those territories are simply English-speaking Cameroonians, not Anglophones"[12].

2. Négativité et de frustration, effet du statut "Anglo":

En seconde articulation, le poème intitulé Because I am Anglo de Takwi Mathew fait ressortir deux idées majeures. Il s'agit d'une part de l'idée d'indignation issue ou développée par les Anglophones, et d'autre part, l'argument de peur et de panique qui viendrait de la part des dirigeants majoritairement d'expression française (Francophone).

- La rémanence de l'expression de rejet :

La rémanence péjorative de l'anglophonie fait en sorte que le jeune camerounais de la partie anglo-saxonne du Cameroun renie son "groupe d'appartenance" au profit de son "groupe de référence" auquel il appartient ou aspire à se rattacher psychologiquement. Cela constitue une sorte de violence psychologique alimentée par des canaux de diffusion bien spécifiques (mass médias) qui se transmet de génération en génération.

Le ressentiment de strengher ou neighbour continue de renforcer la polarisation des représentations du "nous" contre "eux" justifiant ou légitimant les actes de violence du présent, précisément dans le cas du conflit actuel dans les régions du Nord-Ouest et Sud-Ouest. Parallèlement, le crie de résignation "I want to go" de Douglas Achingale s'inspire des évènements du passé qui poussent à réinterpréter radicalement l'image et la place socio-politique qu'occupe l'"anglophone" dans la société camerounaise. L'identité culturelle se trouve ainsi grandement affectée. L'on peut donc affirmer sans ambages que: because we are enemies in the house, we want to go. L'analyse faite par Cosmas Gabin Mbarga Asseng est non moins intéressante à ce sujet. En effet pour cet auteur :

Dans un cadre conflictuel, la modification identitaire par un rappel mémoriel ou une référence mémorielle à u évènement peut par ailleurs pousser à se reconnaitre comme une victime des forfaits passés et en tirer la conclusion que ce passé autorise, voir impose une attitude agressive dans le présent dans un cadre social dans lequel le mal que l'on subit légitimerait le mal que

l'on inflige[13].

- De l'esprit de libération mieux, d'affranchissement :

En faisant référence au passé, l'auteur du poème intitulé "I want to go", met en lumière des éléments historiques qui construisent et consolident un monde particulier, voire produisent une réalité ayant une signification particulière. Les passages ci-dessous tirés de ce poème semblent assez illustratif :

I am at the end of my tether
time for me to break free
from this land of milk and honey-
cum-land of niff very dingy
I am wrapped in awful tedium
high time I left this promise land
now sprinkled with giant thorns,
strewn with banana peelings
I am distressed ad nauseam
I must leave this land of glory
now teetering on the brink
of total, irreversible collapse.

Ce corpus forge et rend compte de la manière dont une partie des camerounais indignés se représente leur pays. Cela formate en quelque sorte le subconscient des plus jeunes qui, n'ayant aucune idée de l'histoire politique de leur pays, savent tout de même qu'ils sont étrangers dans leur propre patrie. S'il est avéré que ce type de discours n'est pas nouveau dans l'histoire du Cameroun, il faut tout de même reconnaitre que sa mutation et sa propagation sous diverses formes et divers supports de communication contribue à la construction d'une mentalité tribale anglophile chez les jeunes camerounais. A ce stade, "le discours devient donc un concept incontournable car de par son effet créateur et sa performativité, il véhicule dans un effort conscient ; s'appuyant sur des références passées, présentes et celles à venir, la projection d'une image donnée de la société de telle sorte que cette image soit prise pour argent

comptant"[(14)].

**2 - Idéologie tribale : le risque d'inimitié sur la jeunesse :**

Cette partie démontre que les deux poèmes en cause participent à la construction de la mentalité tribale, usant des moyens intellectuels, scientifiques, littéraires voire politiques, pour inculquer une sorte de "vision tribaliste".

1. Diffusion de l'effet psychosocial de la mentalité tribale :

Les poèmes constituent des jugements en même temps que des discours tribaux avec des éléments et outils employés pour les construire, cultiver et assoir ce sentiment dans le moi des Camerounais appartenant à cette partie du pays. Plus profondément, ils visent à suggérer une nouvelle attitude permettant aux hommes et au peuple anglophone et anglophile de s'approprier une vision du monde plus adaptées à la cause des minorités. Par l'image et l'écrit,

Les expressions "Because I am anglo" et "I want to go", introduisent en effet la confrontation et la comparaison entre les individus appartenant à un même pays. Dans un contexte où la notion de paix est à redéfinir ; l'identité des Camerounais est désormais mise en cause à travers des opinions à caractère tribales sur le mode de vie des citoyens, l'égalité des droits n'est pas reste. Tout contribue en effet à attiser le sentiment de haine contre les autres citoyens sur la gestion étatique. Les canaux de diffusion sont dès lors nombreux : livres, journaux, médias, produits de toute sorte, chenaux de diffusion de la mentalité tribale. De la même manière qu'une importation technique brute au Sud entraîne des conflits en provoquant des réaménagements techniques, économiques et sociaux, un produit culturel représenté par des objets (livres, appareils, manuels, catalogues, théories, presse, films, télévision...), peut entraîner inconfort intérieur et constitue ipso facto un chaînon d'engrenage d'une mentalité "tribale".

Il est évident que plusieurs exemples dans l'histoire démontrent que chaque production culturelle véhicule

évidemment une vision du monde, des valeurs, des croyances et des comportements qui sont susceptibles de conditionner puissamment et de changer l'attitude du consommateur(15). Aussi, selon Amadou Diaoune, il est en effet prouvé dans l'histoire que toutes les dominations politiques durables, tout comme les résistances conséquentes à la domination ont été d'abord sur le socle culturel(16).

La réflexion et l'action de ces auteurs formées aux sciences "porteuses de Vérité" et de pouvoir, délimitent un champ particulier d'exercice aux croisements des analyses dans la mesure où leurs idées peuvent créer chez certains groupes vulnérables tels que les jeunes (enfants) un sentiment d'inimitié radical quotidiennement renforcé, que ces derniers peuvent ressasser.

Il s'agit en quelque sorte au sujet des "anglophones" et leur histoire, de comparer le contexte de découverte mise en place de cette notion et son contexte de justification, ou encore, les raisons et essais de sa transformation réelle ou pas en "fait". Le sentiment qui survient représente en effet, une tentative de repli à partir d'un sentiment d'infériorité largement partagé, utilisant énoncés et raisons considérés comme vraies :

They claim,
Cos I am an Anglo
I cannot preside
But can only be undersized
They fumble,
Cos I am an Anglo
I cannot rise and reign
But can only have my face to rain(17)

Takwi Mathew et Douglas Achingale utilisent deux moyens de s'affirmer : c'est de jouer sur les termes de contenus différents (identité et protection de l'identité). Ainsi se revendiquer "anglophone" ou Anglo est une manifestation patente du syndrome des minorités. Le deuxième moyen consiste à

inoculer ce sentiment d'exclusion aux jeunes générations par un effet d'engrenage diffusé par plusieurs canaux.

2. Syndrome des minorités comme élément de dilatation :

Pierre Guillen a édicté trois conditions essentielles du maintien de la cohésion sociale dans un pays. Il s'agit respectivement de :

- La population ou une grande partie de la population adhère à l'Etat en tant qu'incarnation d'un projet commun ; - la paix civile ; - la paix sociale[18].

Le constat fait sur la première condition est on ne peut plus clair. Il faut reconnaitre le corollaire du syndrome des minorités est le fait que le Cameroun peine à remplir les trois fonctions de la définition légale rationnelle de l'État qui suppose :

- une véritable institutionnalisation permettant d'organiser l'action publique et la sécurité dans le temps et dans l'espace au profit de la société civile dont il serait censé connaître et exprimer les aspirations ;
- un territoire sur lequel vivrait une population supposée relativement homogène se reconnaissant dans "son" Etat ;
- une souveraineté qui lui donnerait les moyens d'être maître sur son territoire grâce notamment à son monopole de la violence physique légitime.

L'exercice relatif par l'Etat des fonctions suscitées continue de donner raison aux revendications anglophiles. Sans vouloir entrer dans les débats à caractère politique, il faut néanmoins avouer que l'un des défis auquel le pouvoir politique a à faire face est d'être capable d'empêcher les revendications des minorités de deviennent un syndrome des minorités. D'où la mise en épreuve de la paix civile et de la paix sociale au Cameroun. Les éléments de dilatation de la cohésion sociale sont clairement perceptibles dans les strophes suivantes tirées du poème I Want to go :

You who choose to stay back
the acrid smell will

suffocate you at short notice
the obscurity will blind you for ever
Since you don't want to leave
weep not when the gigantic thorns
kiss your tender soles
when the peelings render you lame
To insist to remain here
is eloquent pointer to one truth:
that your doleful preference
is to collapse with the land

**Conclusion :**

En prenant ancrage sur les poèmes de Takwi Mathew "Because I am an Anglo" et de Douglas Achingale "I Want to go", nous avons tenté de montrer que les deux textes en cause participent à la construction inconsciente de la mentalité tribale. Usant des moyens intellectuels, scientifiques, littéraires et politiques, ces œuvres de l'esprit contribuent de manière tacite ou patente, à inculquer une sorte d'égo identitaire à une certaine catégorie de citoyens camerounais. Ces œuvres de l'esprit fondées sur la vision littéraire expriment le ressentiment voire le jugement d'une partie de la population du Cameroun dit anglophone. L'analyse de ces deux corpus de texte a abouti à les relativiser face au contexte actuel plus ou moins conflictuel que vivent les populations de la région du Nord-Ouest et du Sud-Ouest. Au-delà des multiples débats scientifiques, télé/radiodiffusés et celui du citoyen de la rue, les différents chaînons utilisés pour rendre compte des mécontentements conjoncturels (avérés) ou structurels (syndrome des minorités), participent à la forge de la mentalité tribale dans les régions du Nord-Ouest et du Sud-Ouest du Cameroun. Toutefois, s'il est important de suggérer une nouvelle attitude permettant aux différents groupes sociaux, de choisir leur vision du monde la plus adaptées à leurs besoins, moyens et impératifs moraux ; l'on ne saurait sacrifier les générations avenir à cause des impératifs

dont elles ne sauraient trouver source et raison ni dans la nature ni dans la culture, encore moins dans la science.

**Notes :**

1 - Sariette et Paul Batibonak : L'Etat du Cameroun à l'orée 2020. Regard furtif sue quelques saillances sectorielles, Yaoundé, Éditions Monange, 2020, p. 17.

2 - Gérard Dussouy : Les théories de l'interétatique. Traité de Relations internationales (II), Paris, L'Harmattan, 2008, p. 53.

3 - Ibid., p. 54.

4 - M. Ndje Ndje, H. C. Ngah Essomba et al. : "Le Cameroun dans l'entre-deux colonisation-mondialisation" in Sariette et Paul Batibonak, L'Etat du Cameroun à l'orée 2020. Regard furtif sue quelques saillances sectorielles, Yaoundé, Ed. Monange, 2020, p. 35.

5 - V. G. Fanso: Cameroon History for secondary schools and colleges. From prehistoric times to the twenty-first century, (Revised and Updated Combined Edition), Limbe, p. 384.

6 - Ibid.

7 - Ibid., p. 385.

8 - Douglas Achingale: "50th anniversary of reunification: The good, the bad, the ugly", New Broom Magazine, n°002, November-December 2013, pp. 9-10.

9 - Willibroad Dze Ngwa: "Reunification celebration should be a turning point of all extreme positions", New Broom Magazine, n°02, November-December 2013, p. 33.

10 - V. G. Fanso: Cameroon History for secondary schools and colleges, p. 384.

11 - Le nativisme est un courant né aux USA au milieu du XIXe siècle lorsque les "natifs" anglo-protestant ont exprimé leur rejet des immigrants irlandais catholiques, considérés comme une menace pour l'identité et la nation américaine. Ce courant normatif, défendant une "certaine idée de l'Amérique", s'est radicalisé sous l'influence du darwinisme social. Lire Emmanuelle Le Texier, "Immigration et obsession sécuritaire aux Etats-Unis", Questions internationales, n°5, janvier-février 2004, pp. 88-89.

12 - V. G. Fanso: Cameroon History for secondary schools and colleges, p. 385.

13 - Cosmas Gabin Mbarga Asseng : "Collision des imaginaires étatiques, mémoire historique et guerre civile dans les régions camerounaises anglophones du Nord-Ouest et du Sud-Ouest", in Sariette et Paul Batibonak, L'Etat du Cameroun à l'orée 2020. Regards furtifs sur quelques saillances sectorielles, Yaoundé, Les Editions Monange, 2020, p. 170.

14 - Ibid.

15 - Amadou Diaoune : "Perspectives éducatives pour la renaissance

africaine", Communication au Forum Mondial sur le thème : Quelle éducation à l'époque de la Mondialisation ?, Dunkerque (France), Fédération internationale des Ceméa (F.I.C.E.M.E.A).
16 - Ibid.
17 - Pierre Guillen : "La cohésion sociale" in Boniface Pascal, La puissance internationale, Paris, Dunod, 1994, pp. 85-87.
18 - Ibid.

## Références :

1 – Achingale, Douglas: "50th anniversary of reunification: The good, the bad, the ugly", New Broom Magazine, n°02, November-December 2013.
2 – Diaoune, Amadou : "Perspectives éducatives pour la renaissance africaine", Communication au Forum Mondial sur le thème : Quelle éducation à l'époque de la Mondialisation ?, Dunkerque (France), Fédération internationale des Ceméa (F.I.C.E.M.E.A).
3 – Dumont, René, L'Afrique étranglée, Paris, Seuil, 1980.
4 – Dussouy, Gérard : Les théories de l'interétatique. Traité de Relations internationales (II), Paris, L'Harmattan, 2008.
5 – Dze, Ngwa Willibroad : "Reunification celebration should be a turning point of all extreme positions", New Broom Magazine, N°02, November-December 2013.
6 – Guillen, Pierre : "La cohésion sociale" in Boniface Pascal, La puissance internationale, Paris, Dunod, 1994.
7 - Le Texier Emmanuelle, "Immigration et obsession sécuritaire aux Etats-Unis", Questions internationales, n°5, janvier-février 2004.
8 – Mbarga, Asseng Cosmas Gabin : "Collision des imaginaires étatiques, mémoire historique et guerre civile dans les régions camerounaises anglophones du Nord-Ouest et du Sud-Ouest" in Sariette et Paul Batibonak, L'Etat du Cameroun à l'orée 2020. Regards furtifs sur quelques saillances sectorielles, Yaoundé, Les Éditions Monange, 2020.
9 – Mvessomba, A. E : Les fondamentaux historiques, méthodologiques et conceptuels, Yaoundé, Puy, 2012.
10 – Ndje, Ndje M. et al. : "Le Cameroun dans l'entre-deux colonisation-mondialisation" in Sariette et Paul Batibonak, L'Etat du Cameroun à l'orée 2020. Regard furtif sue quelques saillances sectorielles, Yaoundé, Monange, 2020.

Revue Annales du patrimoine, N° 25, 2025, pp. 163 - 175
P-ISSN 1112-5020 / E-ISSN 2602-6945

# Et si l'on traduit les "Mille et Une Nuits" en féministe ?

Nessrine Naccach
Université Sorbonne Nouvelle, Paris 3, France

**Résumé :**

Cet article propose de questionner l'absence d'une traduction féminine des "Mille et Une Nuits". Le recueil de contes se singularise en effet par une histoire que l'on peut qualifier de mouvementée avec les traductions, allant de la version dite vulgate d'Antoine Galland à celle de la Pléiade que l'on doit à Jamel-Eddine Bencheikh et André Miquel. Fait méritant attention : il se trouve qu'il n'existe toujours pas de traduction française "Mille et Une Nuits" produite par une femme. Ce détail pèse de son poids dès lors que l'on sait les enjeux idéologiques inhérents à tout projet traductif sans oublier le fait que l'on n'est jamais vraiment neutre quand on rend un texte de sa langue d'origine vers celle qui l'accueille. Il s'agit donc pour nous d'observer le paysage de l'absence tout en proposant quelques éléments de réflexion permettant tout à la fois de comprendre les raisons de ce manque et de poser les jalons d'une hypothèse de traduction du texte, et ce en "féministe".

**Mots-clés :**

femme, langues, les Mille et Une Nuits, traduction.

## How about a feminist translation of the "Arabian Nights"?

Nessrine Naccach
Sorbonne Nouvelle University, Paris 3, France

**Abstract:**

This article examines the absence of a female translation of the "Thousand and One Nights". The collection of Arab fairy tales has had an eventful history with translations, from Antoine Galland's "vulgate" version to the Pléiade version by Jamel-Eddine Bencheikh and André Miquel. It's also worth noting that there is still no French translation of the "Thousand and One Nights" produced by a woman. This is an important detail, given the ideological stakes inherent in any translation project, not to mention the fact that one is never really neutral when rendering a text from its original language into the target language. Our aim is therefore to observe the landscape of absence, while at the same time proposing some elements for reflection that will enable us to understand the reasons for this absence, and to lay the groundwork for a hypothesis for a "feminist" translation of the collection of tales.

Reçu le : 20/7/2025 - Accepté le : 18/8/2025
nessrine.naccach@sorbonne-nouvelle.fr
© Université de Mostaganem, Algérie 2025

**Keywords:**

woman, languages, Arabian Nights, translation.

## Introduction :

كلّ ما لا يؤنّث لا يُعوّل عليه[1].

Une citation d'Ibn 'Arabī en épigraphe peut sembler une manière surprenante d'introduire une réflexion sur les traductions des "Mille et Une Nuits". Ce théosophe a en effet souligné ce que la pratique du "ta'wīl" (exégèse symbolique et ésotérique) produit sur le texte sacré en l'occurrence le Coran, dans la mesure où elle peut en faire jaillir la vérité mystique[2]. En convoquant Ibn 'Arabī, nous gardons bien à l'esprit le fait que les contes arabes sont rangés dans la catégorie dite "profane". Un détail qui n'empêche pas d'établir un parallèle entre la littérature "sacrée" dont parle Ibn Arabī et la littérature "profane" à laquelle appartiendraient les "Mille et Une Nuits". Il est vrai que certains chercheurs, à l'instar de la syrienne Olfa al-Idlibi, remettent en question la dimension morale des histoires de Shéhérazade. Dans sa lecture comparative des "Nuits" et de "Sīrat al-malik Sayf b. dhī Yazan", Olfa al-Idlibi écrit que : "les récits (du recueil) usent à outrance de descriptions immorales et perverses" et propose de les supprimer en supposant que cela "n'affecterait pas le texte" car bien au contraire "s'en dispenser (d'après elle) reviendrait à embellir les histoires, cibles d'ajouts obscènes dans le seul objectif d'une séduction de bas étage[3]". Ce à quoi s'ajoute le point de vue de Gilbert Grandguillaume dont l'idée consiste à expliquer le statut des contes qui seraient marginalisées dans le Monde arabe à la fois à cause de leur langue dite "médiane" et de leur libertinage qui en ferait une sorte d' "un anti-Livre"[4].

Ceci dit, c'est particulièrement la démarche d'ouverture sur le monde qu'accompliraient la féminisation et la mise en valeur des femmes en tant que "šaqā'iq" (sœurs jumelles) des hommes

qui confère toute sa puissance au propos d’Ibn ‘Arabī : " kullu mā lā yu’annath la yuʿawwalu ‘alayh", "ne te fies jamais à ce qui ne se féminise pas". On ne s’étonnera pas à outrance si, à partir de la philosophie d’Ibn ‘Arabī, on infère que la traductrice est un traducteur comme un autre, que le traducteur est une traductrice comme une autre[5]. Qu’on nous pardonne cette définition qui s’ouvre sur une lapalissade. Pour la préciser et la nuancer, on dira que la traduction, comme pratique, ne répond pas à la logique des catégories, ici celles de "femme" et d’"homme". Le sexe de la personne qui traduit n’impacte en rien la sacralité de l’œuvre en traduction. Il faut dire que -et c’est loin d’être un scoop- lorsqu’il s’agit de parer les femmes de sombre et de les réduire à des figures de l’ombre, la culture - qu’elle soit orientale ou occidentale - a des milliers d’années de pratique.

Des voix s’élèvent et ce depuis belle lurette pour juger "mauvaise" une traduction, non pas sur la base de critères solides comme "l’exactitude" mais parce que "féminine". C’est en substance ce que dit, par exemple, le linguiste et traducteur anglais John Florio : "les traductions étant toujours fautives, elles sont forcément féminines"[6]. Les choses ont-elles depuis changé ? Affirmative est la réponse, fort heureusement, à en croire le constat établi par Corrine Oster dans son article "La traduction est-elle une femme comme les autres ?". Nous sommes parfaitement consciente qu’en abordant cette question, on avance sur un terrain miné étant donné qu’on vit dans ce monde avec autrui pour paraphraser Schopenhauer : on n’a qu’à penser à toutes les controverses et autres polémiques qui taxent certaines idées, différentes, de "wokistes" et de "militantes", il n’en est strictement pas question ici. Notre idée consiste à attirer tout simplement l’attention sur un fait : il n’existe pas de traduction des "Nuits" produite par une femme. Des années durant que nous menons ce travail sur les histoires de Shéhérazade, nous n’avons pas réussi à mettre la main sur une

version féminine en français, sait-on jamais, si cela se trouve il est quelque part une traduction dont on ignore l'existence et que nous serons ravie de découvrir[7]. Hormis l'édition iconographique choisie et commentée par Margaret Sironval (La Pléiade, 2005) ou encore les "Contes de la mille et deuxième nuit ; Théophile Gautier, Edgar Allan Poe et Nicolae Davidescu" (Million, 2011) commentés et en partie traduits par Évanghélia Stead, lesquelles ne sont pas ainsi qu'on peut le voir des traductions du recueil[8]. Ce sont toutefois des entreprises féminines dont l'apport n'en demeure pas moins significatif[9].

**1 - Femmes et traduction dans l'Histoire :**

"Les traducteurs dans l'histoire" que l'on doit à Jean Delisle et Judith Woodsworth ainsi que l'article "Traducteurs médiévaux, traductrices féministes : une même éthique de la traduction ?" sont d'emblée une mine d'informations. Les co-auteurs y examinent l'arrivée tardive des femmes à la traduction, entre autres problématiques. Arrêtons-nous donc brièvement sur quelques données historiques pour circonstancier un tant soit peu notre propos.

Exclues des milieux intellectuels, et à défaut de pouvoir écrire, les femmes ont dû en effet emprunter des chemins détournés afin de contourner la censure qui pesait sur elles. Ainsi, au Moyen-Age et jusqu'à la Renaissance, se cachaient-elles pour traduire ; d'autant plus que la traduction était "l'une des seules pratiques d'écriture socialement acceptables"[10] pour les femmes, et qu'elle n'en restait pas moins limitée aux traductions théologiques. L'ambition d'atteindre un public plus large que le cercle étroit de la famille et des amis devait, de plus, passer par l'anonymat de crainte que personne ne prenne la peine de lire le travail d'une femme.

Outre l'effacement et le recours aux pseudonymes masculins, certaines traductrices se voyaient contraintes d'utiliser le nom de leur mari. L'exemple le plus signifiant nous est fourni par la philologue et traductrice Anne Dacier (1654-

1720). Célèbre, ce jour, pour ses traductions d'Homère[(11)], d'Aristophane, Plaute et Callimaque, elle est la première femme à qui l'on a attribué le "titre de traductrice"[(12)]. André Dacier, son conjoint, était également traducteur. Tous les deux travaillaient ensemble, mais les traductions d'Anne Dacier étaient au début signées uniquement par son époux. Elle réussit cependant à faire remarquer son travail et à s'imposer dans le milieu intellectuel de l'époque. Pour d'autres femmes, l'acte de traduire a été considéré comme un "outil d'insertion". C'est le cas d'Emilie du Châtelet, femme de lettres et physicienne, qui s'est servi de la traduction comme d'un bouclier afin d'entrer dans le milieu des sciences, que l'on savait exclusivement masculin et où "ses compétences étaient toujours sujettes à moquerie"[(13)]. Quand bien même l'histoire se souviendrait d'elle surtout comme le grand amour de Voltaire qui, à son décès dira qu'elle était "un grand homme qui n'avait le défaut que d'être femme"[(14)], E., Du Châtelet traduit et commente les théories de Newton. Son travail est aujourd'hui considéré comme une référence.

En un mot : de tout temps, dans toutes les sphères socio-intellectuelles, les femmes ont dû lutter pour occuper la place qui leurs revient de droit. Les savoirs qui passent par le biais de la traduction ne dérogent pas à cette règle. Ces quelques éléments donnés à titre indicatif sur l'histoire "invisible" des femmes traductrices peuvent nous éclairer, en partie, sur l'absence d'une traduction des "Mille et Une Nuits" par une femme.

**2 - Jalons pour une traduction féminine, à plusieurs :**

a. Traduire en féministe qu'est-ce à dire ?

Dans cet esprit, une hypothèse de traduction en "féministe" pourrait être proposée. On ne fera ici que l'effleurer en jetant quelques jalons. Mais d'abord, traduire en féministe qu'est-ce à dire ? Précisons que les études féministes et de genre considèrent le langage et la traduction (en tant que processus et produit final) comme un champ propice à l'analyse des rapports de force

et de la doxa patriarcale dominante[15]. La démarche des féministes consiste à explorer les enjeux des discours patriarcaux, à la fois au sein des textes originaux et de leur traduction, tout en s'attachant à traduire et à mettre en œuvre des techniques traductives non-conventionnelles. L'enjeu de cette approche est non seulement de redécouvrir à travers la traduction des textes non-traduits, frappés par la censure ou mis à l'écart par l'idéologie du sexage[16], mais encore de faire s'entendre et se parler entre elles les femmes, par-delà les différences culturelles et linguistiques. La traduction est devenue dès lors plus qu'un moyen de déjouer la subalternité ; elle s'avère un véritable instrument de lutte au service de l'amélioration de la condition des femmes[17].

Conscientes que l'affirmation de soi se fera dans la langue elle-même par la parole comme "instrument de pouvoir, même la parole relayée par la traduction", les féministes - dans un premier temps les canadiennes à la fin des années 1990 - décident d'arrêter de "parler homme" et de se mettre à "parler femme"[18]. C'est d'emblée la thèse que soutient Susanne de Lotbinière-Harwood dans "Re-Belle et Infidèle. La traduction comme pratique de réécriture au féminin" dont l'objectif consiste à "faire apparaître et vivre les femmes dans la langue et dans le monde"[19]. Dans cet essai-manifeste, Susanne de Lotbinière, traductrice de métier, expérimente ce qui sera considéré plus tard comme les outils de traduction féministe[20] allant de la revalorisation de termes péjorativement connotés (l'exemple de "sorcière" ou "hystérique") à l'accentuation de l'expression du genre dans les textes traduits et aux transgressions des règles d'accord des adjectifs et autres néologismes et ce, quitte à choquer les lecteurs[21].

Un peu plus proche de nous, la revue algérienne trilingue "Aleph-Langues, médias & sociétés" a consacré un numéro aux altérités que les contributeurs questionnent par le prisme de la traduction. La chercheuse Meriem Bouzembrak y signe un article

éclairant sur l'apport de "al-Tarjama al-niswiyya" (la traduction féministe) dans une meilleure compréhension de la condition des femmes arabes[22]. Peuvent aussi être convoqués, les travaux de Claire Placial sur l'exégèse féministe dans les "Bible Studies"[23] ou encore ceux d'Inès Horchani, traductrice de May Ziadé et Nawāl al-Saʿdāwī, qui initie en 2019 sous le pseudonyme "NES" le projet "Femmes du monde : Ô Féminin Pluriel"[24] centré sur la traduction et la diffusion d'écrits féministes franco-arabes. Plusieurs initiatives similaires ne cessent par ailleurs de voir le jour. L'exemple de FELiCiTE (Féminismes En Ligne : Circulations, Traductions, Editions) projet trilingue (français, anglais, arabe) né en 2018 et coordonné par Vanina Mozziconacci, Samantha Saïdi, Héloïse Thomas et Noémie Grunenwald[25]. Ce programme, dédié aux pratiques féministes de la traduction, propose une panoplie d'activités variées (séminaires, ateliers d'écriture créative et de traduction).

b. Misères et splendeurs de l'œuvre en traduction :

Mais alors comment s'y prendre concrètement dans le cas des "Mille et Une Nuits" ? Cela reste une fiction qui, en raison de la nature et l'histoire de l'œuvre, se révèle délicate et même qu'elle pourrait être perçue comme aventureuse. L'on comprend l'objection à sa légitimité voire à son utilité. Cependant, le point de départ peut en être l'idée d'une retraduction au moyen de la neutralité comme ligne de crête. Sachant qu'on n'est jamais neutre face à une traduction, nous appelons ici "neutralité" l'approche qui consiste à chercher le juste milieu entre le conformisme réserviste et l'érotisation excessive, tout en s'appuyant sur ce que Maria Puig de la Bellacasa nomme "les épistémologies du standpoint" dites du positionnement ou du point de vue[26]. A la lecture des histoires de Shéhérazade - entendons, rappelons-le, le corpus de manuscrits, certaines traductions et autres réécritures -, un aspect attire tout particulièrement notre attention notamment la représentation des personnages féminins, et peut-être aussi masculins mais dans

une moindre mesure.

**3 - De quelques stratégies traductives :**

Bon nombre d'ouvrages théoriques aborde le rôle fondamental de la traduction dans le rayonnement des "Mille et Une Nuits" mais aussi ses limites en particulier dans les textes de Galland et de Mardrus, édulcorante chez le premier et fort érotique chez le deuxième. Notre interrogation est née de cette ambition de rendre la femme dans une langue qui ne l'hypersexualise pas, en tous cas dans la mesure où la traduction comme processus le permettrait. Le rapport genré à la langue ne devrait pas cependant éclipser le risque de tomber dans le piège de la prosternation face au texte-source. Le défi serait donc de "respecter" ce que le recueil dit de la femme sans pour autant se cantonner à une posture d' "une toute ouïe timide ", pour le dire avec Michèle le Dœuff[27].

Il importe de souligner qu'avec Jamel-Eddine Bencheikh et André Miquel, on se rapproche il est vrai de ce dit "juste milieu". Les deux traducteurs précèdent par exemple le conte de Shahriar et de son frère Shahzaman d'une note où J.-E. Bencheikh précise en parlant de la femme qu'elle "est ici présentée comme un être naturellement pervers et débauché[28]". Le recours à ce type de d'interventions nous paraît efficace en ceci qu'il explicite certains non-dits et rend possible une compréhension optimale des histoires et de leurs enjeux.

En sus des intercessions à valeur explicative, l'on peut essayer de traduire en veillant à ce que les femmes des "Nuits" - parce qu'elles sont nombreuses à réclamer "justice" - soient non seulement présentes dans la traduction de la manière qui leur fait le moindre mal, mais surtout sans les accabler de tous les clichés que l'image de l'orientale charrie avec elle. Traduire en pleine conscience serait un procédé, parmi tant d'autres, de remédier aux poncifs qui nous collent à la peau.

Notre hypothèse de traduction part du postulat selon lequel il est possible - voire vital - de contourner les représentations

hypersexualisées et androcentrées en établissant l'acte même de traduire comme la réappropriation des concepts de la langue-source et comme l'affirmation d'une version "féministe" dans la langue-cible. Cette conjecture amène à modifier le lexique mobilisé pour traduire et parler de la traduction laquelle désormais ne dit plus le singulier d'une équivalence ou d'un passage, mais plutôt le pluriel d'une relation que l'on espère multiple[29]. C'est aussi faire le pari d'un travail (co)créatif, (pro)créatif et productif, lequel au-delà de la subversion des notions de genre grammatical ou de métaphore "sexiste" ou "sexuelle", par exemple, ne vise pas un résultat figé dans l'aboutissement mais plutôt œuvre, et ouvre sur un processus dynamique que l'on imagine émancipateur.

**Conclusion :**

Faut-il être mort pour traduire du latin ? Faut-il être noir pour traduire Amanda Gorman[30]? Faut-il être poète pour traduire al-Khansā'? Faut-il être une femme pour traduire les histoires de Shéhérazade[31]? Ces questions appellent au fond deux réponses : la première est négative. La deuxième est une autre question. Dès lors qu'il s'agit des "Mille et Une Nuits", puisqu'elles sont le sujet de la réflexion ici, cela changera quoi à la vie de l'œuvre qu'une ou plusieurs femmes - avec la participation d'hommes, c'est tout à fait envisageable - nous livre sa version partielle ou complète du recueil ? Pour y répondre, nous dirons avec Judith Schlanger que ce serait dans le simple but de "contempler le paysage de l'absence"[32] et d'élargir par là même les champs du possible du recueil non sans apporter des regards autres, des visions nouvelles, plurielles[33], pour dire presque la même chose mais autrement.

**Notes :**

1 - Ibn Arabī : Risālat al-ladhī la yuʿawwalu ʿalayh (Le livre de l'incrédule), œuvre non traduite, éd. Dar al-Karma, nouvelle édition en arabe, Egypte 2017, p. 38.

2 - Ibn Arabī: Mawāqiʿ al-nujūm wa maṭāliʿ ahillat al-asrār wa al-humūm, (Les lieux du couchant des étoiles), Dār al-kutub al-ʿilmiyya, nouvelle édition, Beyrouth 2007.

3 - Olfa Al-Idlibi: Naẓra fī adabinā aš-šaʿbī. Alf layla wa layla wa Sīrat al-malik Sayf b. dhī Yazan, Manšūrāt ittiḥād al-kuttāb al-ʿarab, Damas 1974, p. 45. Je traduis la citation originale en arabe :

"فهو يُسرف في بعض حكاياته في وصف الفجور والفسق والشذوذ ممّا كان يمكن الاستغناء عليه دون أن تتأثّر الحكايات، وربّما تصبح أكثر جمالاً لو حُذف منها الوصف الفاجر الذي أُقحم عليها للإثارة الرّخيصة".

4 - Gilbert Grandguillaume : Entre l'écrit et l'oral : la transmission. Le cas des Mille et une nuits, in Christiane Chaulet-Achour (dir.,) Les 1001 Nuits et l'imaginaire du XX$^{e}$ siècle, L'Harmattan, Paris 2004, pp. 45-66. "Le livre des Mille et Une Nuits est aussi suspecté pour son caractère libertin. Mais peut-être l'est-il aussi parce qu'il représenterait un "autre livre", un autre usage de l'écrit, un autre rapport à l'écriture, comportant un rapport différent à l'oralité, et non le caractère exclusif que revêt l'écrit dans le Coran par exemple. On pourrait aller plus loin et envisager l'hypothèse que les Nuits représentent, par rapport au Coran, l' "anti-livre", qui révélerait la "vérité" du premier (Coran), c'est-à-dire la façon dont le Coran devrait travailler : l'écrit n'étant plus enfermé dans une interprétation figée à tout jamais, mais pouvant être relu, dans le passage par l'oralité, une oralité qui serait interprétation, ligature au présent de la société, pour aboutir à un état différent du livre : telle est l'interprétation qui sera proposée ici pour les Mille et Une Nuits".

5 - Anecdotiquement : pour qui a fait ses premiers pas dans la recherche au début des années 2012, poser sa question à Google "le génie" n'est pas chose étrange. En guise de test, en tapant dans la barre de recherche (qui nous sert de lampe merveilleuse) la requête : "traductrices célèbres", l'encyclopédie qu'est Google traduit son "savoir" et suggère "une correction orthographique : (Essayez avec traducteurs célèbres)" ; ce n'est sans nul doute qu'un détail, lequel n'en reste pas moins révélateur.

6 - John Florio cité par Jean Delisle et Judith Woodsworth : Les traducteurs dans l'histoire, University of Ottawa Press 1995, p. 154.

7 - Encore faut-il mentionner la publication assez récente d'une traduction anglaise sous le titre de "The Annotated Arabian Nights" par la poète et traductrice britannico-syrienne Yasmine Seale, parue en novembre 2021 aux éditions Liveright ; une entreprise qui vient compléter son initiative de traduction partielle des aventures d'"Aladdin : A New Translation".

8 - Les Mille et Une Nuits, iconographie choisie et commentée par Margaret Sironval, Pléiade 2005 ; Stead, Evanghélia, Contes de la mille et deuxième

nuit : Théophile Gautier, Edgar Allan Poe et Nicolae Davidescu, Million 2011.
9 - Maḥmūd Bkhīt: Juhūd al-marʾa al-ʿʿarabiyya fī ḥarakat al-tarjama: majāl al-maktabāt wa al-maʿlūmāt wa al-waṭāʾiq unmūḏajan, Revue al-Ittijāhāt al-Ḥadīthah fī al-Maktabāt wa-al-Maʿlūmāt, n° 37, 2021, pp. 209-229.
10 - Jean Delisle et Judith Woodsworth : Les traducteurs dans l'histoire, op. cit., p. 158.
11 - Dont l'Illiade (1711) suivie de l'Odyssée (1716) qui va, rappelons-le, déclencher la Querelle dite d'Homère ; l'ultime rebondissement des Anciens et des Modernes.
12 - Ibid., p. 160.
13 - Elisabeth Badinter et Danielle Muzerelle (dir.) : Madame Du Châtelet. La femme des Lumières, fiche pédagogique de la Bibliothèque nationale de France, 2006.
14 - Ibid.
15 - Noémie Grunenwal : Sur les bouts de la langue. Traduire en féministe/s, La Contre Allée, 2021. Dans cet essai narratif qui mêle la réflexion théorique à l'expérience personnelle, l'autrice explore les enjeux féministes de la traduction. Elle y interroge aussi la notion d'engagement en traduction, raconte "l'histoire" de ses premières traductions de Dorothy Allison, bell hooks, entre autres. L'objectif étant de faire passer au monde francophone des textes féministes jusque-là inaccessibles aux personnes ne lisant pas l'anglais et de permettre aux femmes de se parler, de s'entendre et de se comprendre, parfois même de se répondre, afin de construire une sororité concrète.
16 - Corinne Oster : La traduction est-elle une femme comme les autres ? – ou à quoi servent les études de genre en traduction ?, La main de Thôt, n° 1, consultable à l'adresse suivante :
http://revues.univ-tlse2.fr/lamaindethot/index.php?id=127.
17 - Meriem Bouzembrik: الترجمة والنسوية (at-Tarjama an-niswiyya), in Souhila Meribai et Djamel Zenati (dir.,), Adh-dhāt wa al-ākhar fī su'āl, Revue Alif-Langues, médias & sociétés, n°7, 2020, pp. 33-40, en ligne : https://aleph-alger2.edinum.org/2257. "Parmi les stratégies que le traducteur "féministe" peut mettre à l'œuvre, nous donnerons la non-littéralité, le recours quand cela se révèle nécessaire aux ajouts (les notes en bas de page, les introductions), la féminisation de la langue, etc. Ce type d'interventions minimes au niveau du texte traduit participent de la visibilisation des femmes et les permettraient de se faire entendre". Je traduis :
"إنّ بعض الاستراتيجيات التي يلجأ إليها المترجم النسوي كترجمة المعنى الكامن وراء الألفاظ والابتعاد عن الترجمة الحرفية والإضافة أحيانا لضمان وصول المعنى عبر الهوامش أو كتابة مقدمات وتلك التغييرات البسيطة التي تحدث على مستوى النص لإعلاء وإظهار الصوت

النسوي كمسألة تأنيث اللغة كلها سبل مشروعة تؤدي إلى إنتاج ترجمة صحيحة ومقبولة".

18 - Jean Delisle : Traducteurs médiévaux, traductrices féministes : une même éthique de la traduction ?, in TTR : Traduction, terminologie, rédaction, n°1, 1993, p. 223.

19 - Susanne de Lotbinière-Harwood : Re-Belle et Infidèle. La traduction comme pratique de réécriture au féminin, Montréal-Toronto, éd. du Remue-Ménage / The Women's Press 1991, p. 11.

20 - Nous n'allons pas jusqu'à "essentialiser" et dire, comme elle, que les œuvres de féministes doivent absolument être traduites par des femmes.

21 - En effet, la pratique féministe de la traduction a été violemment décriée. En plus des reproches relatifs au concept même d' "écriture féminine", certaines ont également pointé du doigt l'essentialisme des canadiennes (que Luise von Flotow, chercheuse à l'université d'Ottawa, appelle le "premier paradigme" essentialiste du féminisme selon lequel il existe, dans la société, la catégorie de "femme", qui servira de base aux travaux entrepris), la lisibilité (les notes), des accusations d'élitisme (car les traductions féministes génèreraient des textes inadaptés à un public traditionnel , d'autant plus qu'elles ne peuvent influer sur l'idéologie dominante si elles ne restent que l'apanage d'une minorité). Les traductrices féministes ont été aussi accusées d'incohérence, voire d'opportunisme car elles véhiculeraient, selon L. Flotow, les mêmes valeurs qu'elles entendent dénoncer. Voir à ce propos Arrojo, Rosemary: Fidelity and the Gendered Translation, TTR : traduction, terminologie, rédaction, n° 2, 1994, pp. 147-163.

22 - Souhila Meribai et Djamel Zenati (dir.) : Adh-dhāt wa al-āẖar fī su'āl, Revue Alif-Langues, médias & sociétés, n°7, 2020, Url :
https://aleph.edinum.org/2024.

23 - Claire Placial : Traduction et exégèse féministe dans les Bible Studies, Séminaire FELiCiTE, février 2021. En ligne :
https://www.youtube.com/watch?v=EEQpQ9M1Ax0&ab_channel=Triangle5206.

24 - Inès Horchani (NES) : Femmes du monde : Ô Féminin Pluriel, Médiathèque Louis Pergaud d'Arcueil, traduction et diffusion de textes de féministes de langue arabe, avec la Compagnie Simagine, 16 mars 2019.

25 - Vanina Mozziconacci, Héloïse Thomas et Samantha Saïdi : Traduire en féministes, GLAD! , n°9, 2020. En ligne :
http://journals.openedition.org/glad/2428.

26 - Maria Puig de la Bellacasa : Politiques féministes et construction des savoirs : penser nous devons !, L'Harmattan, Paris 2012.

27 - Michèle le Dœuff : L'imaginaire philosophique, Payot, Paris 1980, p. 161.

28 - Les Mille et une Nuits, tome I, traduction de Jamel-Eddine Bencheikh et André Miquel, Gallimard, Paris 2006, p. 26.

29 - Tiphaine Samoyault : Retraduire Joyce, La Retraduction, Publications des Universités de Rouen et du Havre 2010, p. 233.
30 - Sur la polémique relative à la question "devrait-on être noir pour traduire la jeune poète A. Gorman ?", se reporter à l'article d'Ahmad Mahdi : Polémique Amanda Gorman : ce que traduire veut dire, The Conversation, mis en ligne le 21 avril 2021 : https://theconversation.com/polemique-amanda-gorman-ce-que-traduire-veut-dire-158116.
31 - Corinne Oster : art., cit.
32 - Judith Schlanger : Présence des œuvres perdues, Hermann, Paris 2010, p. 5.
33 - Françoise Wuilmart : Traduire un homme, traduire une femme… est-ce la même chose ?, Palimpsestes, n° 22, 2009, pp. 23-39.

## Références :

1 - Christiane Chaulet-Achour (dir.,) : Les 1001 Nuits et l'imaginaire du XX$^{e}$ siècle, L'Harmattan, Paris 2004.
2 - Delisle, Jean Delisle et Woodsworth, Judith : Les traducteurs dans l'histoire, University of Ottawa Press 1995.
3 - Delisle, Jean : Traducteurs médiévaux, traductrices féministes : une même éthique de la traduction?, in TTR : Traduction, terminologie, rédaction, n°1, 1993.
4 - De Lotbinière-Harwood, Susanne : Re-Belle et Infidèle. La traduction comme pratique de réécriture au féminin, éd. du Remue-Ménage, The Women's Press, Montréal-Toronto 1991.
5 - Grunenwald, Noémie : Sur les bouts de la langue. Traduire en féministe/s, La Contre Allée 2021.
6 - Horchani, Inès (NES) : Femmes du monde : Ô Féminin Pluriel, Médiathèque Louis Pergaud d'Arcueil, traduction et diffusion de textes de féministes de langue arabe, avec la Compagnie Simagine, 16 mars 2019.
7 - Meribai, Souhila et Djamel Zenati (dir.,): Adh-dhāt wa al-āhar fī su'āl, Revue Alif-Langues, médias & sociétés, n°7, 2020.
8 - Oster, Corinne : La traduction est-elle une femme comme les autres ? ou à quoi servent les études de genre en traduction ?, La main de Thôt, n° 1, 2013.
9 - Puig de la Bellacasa, Maria : Politiques féministes et construction des savoirs : penser nous devons !, L'Harmattan, Paris 2012.
10 - Wuilmart, Françoise : Traduire un homme, traduire une femme… est-ce la même chose ?, Palimpsestes, n° 22, 2009

Revue Annales du patrimoine, N° 25, 2025, pp. 177 - 191
P-ISSN 1112-5020 / E-ISSN 2602-6945

# La gestion des crises dans le théâtre au Cameroun

Dr Philippe Bienvenu Ndoubena
Université de Maroua, Cameroun

## Résumé :

Certaines créations théâtrales au Cameroun proposent des méthodologies de gestion des crises. Ces démarches sont particulières non seulement parce qu'elles s'inspirent du patrimoine culturel immatériel local, mais aussi parce qu'elles sont efficaces dans la quête de la paix. C'est une façon pour ces créateurs d'appeler la société d'aujourd'hui à ne pas abandonner les voies du passé, source d'espoir et d'orientation pour jeunesse. Les personnages ou les acteurs parviennent à dénouer toutes les crises auxquelles ils sont confrontés. Cette détermination passe par des instruments qui se trouvent dans leurs différentes coutumes. C'est avec leurs référents patrimoniaux qu'ils vont les délier. Toutes les situations trouvent des solutions dans ce cadre bien précis. Cette analyse se fera à l'aune de l'ethnoscénologie qui est une discipline scientifique issue de l'ethnologie et des arts du spectacle. Elle préconise le rejet des préjugés pour laisser éclore les imaginaires des ethnies dans la création des spectacles. Dans le cadre de cette étude, elle recommande d'analyser l'environnement de création, les manifestations spectaculaires et l'appel latent des créateurs. Au bout du parcours, on peut voir que les personnages ou les acteurs réussissent à se réconcilier en développant des stratégies en interne.

## Mots-clés :

gestion, théâtre au Cameroun, transmission, sauvegarde, identité.

## The management of crises in Cameroon theatre

Philippe Bienvenu Ndoubena
University of Maroua, Cameroon

## Abstract:

Some theatrical creations in Cameroon suggest management of crises methodologies. These approaches are peculiar not only because they draw inspiration from the local immaterial cultural legacy, but also because they are efficient in the quest for peace. It is a way for these designers to call the society of today not to forsake ways of the past, source of hope and orientation for the youth. Characters or performers succeed to disentangle all the crises to which they are confronted. This determination passes through instruments that are found in their different customs. It is with their patrimonial referents that they are going to untie them. All the situations find

Reçu le : 12/7/2025 - Accepté le : 23/8/2025
ndoubenaphilipe@gmail.com
© Université de Mostaganem, Algérie 2025

solutions in this very precise framework. This analysis will be carried out in the light of ethnoscenology which is a scientific discipline from ethnology and performing arts. It advocates any form of rejection of prejudices to give room for birth of imaginaries in the creations. In the framework of this study, it commends to analyse the context of designing theatrical works, the manifestations of this conflicts' resolution before tackling the latent call of designers. At the end of the course, we can see that characters or performers manage to reconcile by developing strategies internally.

**Keywords:**
Management, theatre in Cameroon, transmission, protection, identity.

**Introduction :**

La gestion des crises, dans le théâtre au Cameroun, présente quelques particularités qui font son originalité. Elle puise son essence des pratiques taxées d'aérées, du fait de leur difficulté à se conformer à l'actualité. Tout observateur non avisé croirait que les auteurs de ces créations rament à contre-courant de la modernité et sont nostalgiques d'un passé lointain. Dans ce théâtre, la gestion des crises fait appel à des sacrifices humains pour apaiser la colère des ancêtres, puisque ce sont eux leurs véritables instigateurs. Une fois leur colère rassurée, les hommes peuvent retrouver toute leur sérénité. Le royaume recommence à prospérer, car ayant lavé, par le sang humain, la souillure qui jadis constituait une force contradictoire à son épanouissement. Il s'agit ici de questionner les modalités et les buts de cette entreprise de création. Il ne serait donc pas superfétatoire d'identifier de prime abord leur environnement de création. Ensuite, étudier la taxinomie des résolutions de crises. Enfin, examiner la perspective de la gestion de crises.

**1 - Recherche de repères et désir d'ancrage :**

Le contexte dans lequel la gestion des crises entre dans la création théâtrale repose non seulement sur la recherche de repères, mais également sur le désir d'ancrage profond à un environnement particulier.

1. Recherche des repères :

Le théâtre des années 1980 à 1990 traverse une zone de forte turbulence. Ce qui explique le fait qu'une bonne partie des créations manque de repères. En effet, il y'a comme une atmosphère de peur qui caractérise l'univers des créateurs. C'est une période pleine d'incertitude, car c'est comme si une épée de Damoclès était suspendue au-dessus des auteurs. Les dramaturges et les metteurs en scène se blottissent dans une métaphore, où ils feignent de traiter des affaires des royaumes, alors qu'ils dénoncent les problèmes de la société camerounaise. C'est dans ce contexte que des créations comme "Lake god" de Bole Butake ou "Guéidô" sont nées. Dans l'une comme dans l'autre des deux créations, il est question de la gestion du pouvoir.

En outre, il faut noter qu'une décennie auparavant, le théâtre subit de plein fouet une conjoncture profonde. En réalité, les représentations théâtrales ne drainent plus assez de public. Les spectateurs boudent les pièces traitées selon les règles de l'art, notamment le style et la forme, comme le relève Rachel Efoua-Zengue : "Le fait en demeure fort curieux : malgré la riche publicité qui précède pourtant les représentations desdites pièces de théâtre, le public, désintéressé, ne trouve pas toujours le temps pour y assister, s'il y pressent une touche non-camerounaise ou encore, s'il s'agit soit d'un public scolaire, soit du Gotha politique et administratif, obligé de s'y rendre sur invitation personnelle, tenant lieu de convocation personnelle[(1)]."

Cette désaffection va ainsi impulser une nouvelle dynamique dans la création théâtrale. Les auteurs prennent, à partir de cet instant, comme cadre événementiel les royaumes dans le but de créer une identification entre les spectacles et le public. Dans cette recherche de repères, le patrimoine culturel immatériel local est mis à contribution, inscrivant ces créations dans un désir profond d'ancrages aux réalités sociales. En ce sens, Jacques Raymond Fofié écrit : "L'une des particularités du théâtre africain est de viser non le divertissement pur mais de poser les problèmes sociaux poignants[(2)]". En reprenant les

préoccupations sociales, le théâtre s'inspire du patrimoine culturel immatériel. A partir de cette initiative de création, on pouvait percevoir une crise identitaire qui a fait jaillir une volonté de fixer des savoirs endogènes dans le théâtre au Cameroun.

2. Désir d'ancrage :

Le désir d'ancrage ici est né suite à la crise du théâtre au Cameroun. En effet, les dramaturges et les metteurs en scène amorcent un tournant décisif dans la création théâtrale. Ils sollicitent à la fois le patrimoine culturel matériel et le patrimoine culturel immatériel pour le fixer dans leurs créations. C'est ce qui a conduit Gervais Mendo Ze, signant la préface de "La Succession de Wabo Defo", à préciser que "Cette fois-ci, la scène se passe à l'Ouest du Cameroun, au pays Bamiléké où la tradition ancestrale a résisté à l'hégémonie et la dictature de la modernité[3]". En réalité, il ne s'agit pas seulement des Bamiléké, mais c'est une zone qui englobe tout le "Grassfield", à savoir les régions du Nord-Ouest et de l'Ouest Cameroun. On peut remarquer qu'il y'a une régionalisation de la création théâtrale qui va s'organiser dans les "Grassfield". Cette démarche trouve sa justification par le fait que, la culture "grassfield" a su résister au génocide culturel connu par d'autres aires culturelles du Cameroun. Gilbert Doho dans la postface de la même œuvre abonde dans ce sens : "L'univers culturel des hauts plateaux de l'Ouest est l'un des plus traditionnalistes du Cameroun. On y a réussi à conserver, à préserver jusqu'à ce jour ce que l'Afrique a de plus profond. Le culturel résiste victorieusement - mais pour combien de temps encore ? - Aux assauts de l'occidentalisme rampant. Contrairement à beaucoup d'autres zones culturelles au Cameroun comme en Afrique, on peut dire, qu'en pays Bamiléké, la tradition fait loi[4]".

Les créateurs se chargent de représenter la culture "Grassfield". C'est l'apologie de leur culture. Ils s'inspirent des cultures dont ils présentent les atouts patrimoniaux, sociaux,

économiques et politiques, voire religieux. Ces différents atouts ainsi présentés mettent en lumière leur arbitraire culturel. Ils le partagent, par l'intermédiaire des acteurs, sur scène et devant un public.

Cette posture prend à contre-pied celle qui consistait à dénigrer les pratiques patrimoniales africaines, l'autoflagellation. Les créateurs assument leurs choix. Ils deviennent "des spécialistes qui étudient sans préjugés défavorables les pratiques performatives des ethnies camerounaises et africaines et les restituent théâtralement. Leurs attitudes vis-à-vis de ces pratiques ont fait l'objet d'investigations[(5)]". Ainsi, c'est donc à travers un théâtre qui se situait à califourchon entre la recherche de repères et le désir profond d'authenticité que la gestion des crises est née, surtout une catégorisation précise.

**2 - Taxinomie de la gestion de crises :**

La taxinomie de la gestion de crise se fait de deux formes à ce niveau. Elle se retrouve dans les performances spectaculaires sacrificielles et les pratiques spectaculaires de purification.

1. Performances sacrificielles :

Les performances sacrificielles consistent à sacrifier des vies humaines à l'endroit des ancêtres pour que le royaume retrouve la quiétude. En effet, lorsqu'il y'a une crise qui menace l'intégrité territoriale du royaume, des mesures appropriées sont prises pour le sauver. Par ces mesures, les hommes retrouvent la prospérité.

Dans "Lake God" de Bole Butake, une situation de crise se pose. Le Fon, chef du village marque un refus catégorique d'autoriser pour faire des offrandes au lac dieu qui a disparu. Ce refus s'explique par le fait que ce jeune roi s'est converti au christianisme. Le chœur lui demande d'ailleurs avec véhémence dans cet échange : "Chorus : The Fon will lead the people in sacrifice to the Lake God and consummate our love and kinship by sharing the royal bed with the queen. And we shall have more children and a good haverst. /Fon: Enough! I have told you, I am

a Christian king. The Church of Christ forbids the taking of a second woman. And I forbid the offering of sacrifices to heathen gods[6]". La disparition du lac entraine souvent de conséquences négatives, notamment l'absence de bonnes récoltes, l'infertilité chez les femmes, les malheurs se multiplient, bref c'est une crise générale dans tout le royaume. Pour la résolution de cette crise, et pour avoir refusé de procéder aux sacrifices, tel que le recommandent les usages coutumiers, aux sacrifices au lac dieu, les esprits des ancêtres venus des profondeurs du lac dieu déciment toute la communauté. Ils épargnent quelques personnes, figures de la continuité de la vie de la communauté, à savoir une femme, deux enfants, un homme et Shey Bo-Nyo le guide spirituel du royaume.

On peut observer que la gestion de crises impose le sacrifice suprême, qui est la mort. Quiconque s'écarte de la volonté des ancêtres est sacrifié à l'autel de l'intérêt de la communauté. Les hommes doivent leur existence à la bonne entente qu'ils tissent avec les dieux de la nature. A ce propos, Bernard Ambassa Fils pense que "L'obéissance aux coutumes ancestrales est une donnée essentielle : il faut se soumettre aux forces visibles, mais aussi aux forces invisibles de la nature qui exercent plus d'influence sur les vivants et font partie intégrante de la vie de la communauté[7]".

Le même cas de figure se présente dans "Le Pacte" de Charles Belinga B'Eno. La chefferie traverse une grande crise. Le chef ne parvient pas à donner un successeur au village. Cette situation engendre une crise, puisque qui ne peut donner de successeur ne peut régner. Le chef Mba-Olé et la reine Okome ne parviennent pas à donner un successeur à la chefferie. Au bout d'un certain temps, si cette situation perdure, le risque est que la chefferie se retrouve sans successeur et l'avenir du village incertain. Il faut résoudre ce problème. La coutume patrimoniale dispose des moyens internes capables de dénouer cas. Ainsi, le chef convoque un conseil de notables. Au sortir de cette

communication, l'épreuve du poison est imposée au chef afin de pallier ce problème. Pour délier cela de façon durable, la communauté se retrouve autour du chef, les esprits des ancêtres y compris, pour réfléchir. Une partie de chasse s'organise. C'est lors de cette partie de chasse que le problème est résolu. Mba-Olé et Osse, deux frères rivaux, périssent sous les coups de sabots et de cornes d'un buffle. Par ces deux morts, le village retrouve la prospérité.

A partir de ces deux créations, on peut comprendre que le sang est un élément essentiel dans le fonctionnement de la société. Les sacrifices ne concernent pas des animaux, mais ce sont des êtres humains qui doivent être tués pour le bien de tous. C'est dans cette perspective que Kolyang Dina Taiwé présente la portée du sang en ces termes : "Si l'eau sert à la propreté physique, le sang, lui, sert à la propreté morale et spirituelle. La pureté étant inaccessible pour un être déchu, a besoin de la des rites pour accéder à l'antichambre de la pureté. Ces rites constituent des éléments de purification pratiquée dans chaque société humaine. Souvent à une échelle familiale, mais parfois, il y a des institutions qui officient dans la catharsis[(8)]".

2. Pratiques spectaculaires de purification :

La purification de l'espace de vie de l'homme est partie intégrante de la gestion de crises. Lorsqu'une série de malheurs arrivent à une communauté, ses principaux responsables se chargent d'en étudier le cas. Il s'agit en réalité d'une crise. Pour la résoudre, une batterie de mesures sera prise pour dégager les responsabilités des uns et des autres.

Dans "Une nouvelle terre", le village porte une souillure. Ses habitant l'ayant constaté, décident d'en créer un autre, c'est-à-dire un nouveau village. Pour la gestion de cette crise, il faut établir les responsabilités. Trouver ce qui est à l'origine de la crise de l'ancien village. Un examen minutieux est organisé, une sorte de commission vérité-réconciliation. Ladite commission aboutit à la culpabilité de tous. Cela signifie que c'est tout le

village qui est en crise : crise politique, crise économique, crise religieuse, crise sociale ou crise morale. Toute la société est gangrénée par cette crise de valeurs. Il faut reconstruire un nouveau village. La procédure pour y arriver passe principalement par quatre étapes. La première commence par la découverte de ce qui est à l'origine de la crise qui sévit dans le village ainsi que ses différentes conséquences. La deuxième consiste à confronter le passé au présent. Troisièmement, dégager l'écart qui sépare les deux époques, c'est-à-dire lors de l'installation jusqu'au début de la crise. La quatrième consiste à revoir les points qui doivent être amendés sur les pratiques coutumières. La cinquième et dernière découle de la quatrième. Elle envisage la perspective d'une nouvelle société plus apte à répondre aux problématiques de son temps.

En signant l'introduction d'"Une nouvelle terre", Marie-José Hourantier relève qu'"Avant de quitter un endroit, on neutralise les vibrations pour que les nouveaux habitants s'adaptent rapidement. En s'installant ailleurs, on stabilise les énergies en fonction des habitant et des buts imposés au village[9]". La gestion de cette crise passe donc par la neutralisation des vibrations de l'ancienne terre pour qu'elle soit favorable aux nouveaux occupants. Pour la nouvelle terre, la quiétude recommande la stabilisation des énergies qui s'y trouvent.

**3 - Perspective de la gestion des crises :**

La perspective de la gestion de crises dans le théâtre au Cameroun montre d'une part la nécessité de traduire par cette voie une identité théâtrale au Cameroun. Et d'autre part, la transmission et la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel en voie de disparition.

1. Identité théâtrale camerounaise :

L'identité théâtrale au Cameroun passe nécessairement par la prise en compte, dans la création théâtrale, de l'arbitraire culturel de différentes ethnies du territoire national. En associant la résolution des conflits dans la création théâtrale, c'est une

façon pour les auteurs de donner une particularité au théâtre. C'est un appel que les dramaturges et les metteurs en scène initient pour un théâtre propre au Cameroun. C'est en ce sens que Manuna Ma Njock souligne : "Et pourquoi une adaptation scénique ? En Afrique toute idée qui s'ébauche, toute philosophie voulant s'imposer avaient besoin de ces rituels qui redonnaient à la pensée toute sa puissance, aux mots toute leur force, aux gestes toute leur efficacité. Nous avons réinterrogé les techniques rituelles et en avons fait la base d'une esthétique théâtrale adaptée à l'expression dramatique négro-africaine, le théâtre-rituel./Le rituel d'hier permettait au groupe décidé à ne pas déchoir, de redécouvrir des rapports profonds et d'assurer sa propre thérapie : il revivait ses angoisses et ses maladies devant ses Dieux et ses Esprits depuis la cause première jusqu'au retour de l'harmonie[(10)]".

Dans cette posture, l'initiative de la gestion de crises confère une identité au théâtre au Cameroun. Ainsi, avec les mutations sociales, les transformations viennent à la fois de l'intérieur et de l'extérieur des ethnies. Il serait mal indiqué de subir celles qui viennent de l'extérieur, car elles dénaturent l'identité par le fait qu'elles donnent l'impression de porter des réalités d'ailleurs. Or, les transformations centrifuges sont mieux adaptées à la consolidation des identités dans la création théâtrale. Les crises qui y figurent, et surtout leur résolution, indiquent comment ces identités doivent être portées et assumées par les hommes. Ceux parmi eux qui s'en écartent sont donnés en sacrifice pour servir d'exemple. Par cette offrande, le royaume retrouve la stabilité.

Les auteurs appellent à ce que la résolution des conflits soit endogène. En observant leur processus de gestion de crises, il apparait clairement qu'elle vient des mécanismes internes de leurs ethnies. Les conséquences qui en découlent, qu'elles soient positives ou négatives, sont acceptées de tous, puisque les règles qui ont été enfreintes sont connues à l'avance. Aucune influence

extérieure à ce niveau n'a pas droit de cité. Les conflits sont gérés suivant une démarche culturelle propre aux ethnies qui les proposent. Et cela est conforme à leur arbitraire culturel. Si la faute commise exige qu'il y ait un sacrifice humain, nul ne peut faire dévier cette volonté.

Contrairement à ce qui est souvent fait dans les résolutions dites modernes et par les hommes, ici ce sont les ancêtres qui sont les maîtres à penser de cette démarche. La gestion du problème doit être durable, c'est la raison pour laquelle les fautifs doivent être sacrifiés pour sauver la vie de tout le village. Cette attitude provoque la purgation des passions dans le public, de telle sorte qu'aucun d'entre eux ne soit plus capable de reproduire l'acte qui a été à l'origine de la calamité dans le royaume.

Ramer à contre-courant de cette posture, celle qui consiste à fixer ces démarches de résolution des crises ferait traverser une crise identitaire à certaines œuvres. Tous les dramaturges et metteurs en scène ne disposent pas les mêmes connaissances de ces savoirs endogènes qu'ils représentent sur scène. En s'y aventurant, ils peuvent créer des œuvres qui ne sont pas représentatives des identités dont ils se seront donnés le temps de donner à voir. Marcelin Vounda Etoa fustige d'ailleurs cette attitude, car "Devant l'impasse ainsi créée et le vide qu'elle induit les risques d'aliénation sont grandes et la poursuite d'une identité factice fréquente à travers de nombreuses œuvres littéraires. Les œuvres produites par les dramaturges de la diaspora illustrent à suffisance cette seconde tendance de l'errance identitaire[(11)]".

Les auteurs, par ces créations, appellent à suivre l'exemple de la gestion des crises qui opposent l'homme et la nature. En réalités, la nature est la voix des ancêtres. Quand celle-ci est en colère, elle le manifeste à travers la furie des eaux, le grondement du tonnerre, le tremblement de terre. La meilleure attitude à adopter est d'écouter ces voix de l'au-delà et de

communiquer avec elle. En renonçant au dialogue avec elle, les hommes, sous prétexte des savoirs exogènes acquis dans les institutions formelles consacrées à l'éducation, sont en train se métamorphoser pour devenir d'autres personnes. Or, ils doivent être d'autres eux-mêmes, c'est-à-dire la résultante d'une somme d'expériences vécues dans leur ethnie.

Une identité ne singe pas d'autres us et coutumes, mais c'est l'ensemble des situations traversées par l'homme pour donner lieu à des comportements autonomes qui changent en fonction des conditions vécues en interne. Les dramaturges et les metteurs en scène font voir qu'un conflit ne se pose pas seulement entre des humains. Il peut aussi exister entre des hommes et leur environnement naturel. La gestion de celle-ci sera aussi particulière, même s'il est à noter que les deux résolutions feront appel aux mêmes attitudes.

Au-delà de cette originalité, les auteurs calquent la structure de l'histoire à laquelle ils se sont inspirés. Dans ce cas d'espèce, la gestion des conflits obéit à une démarche bien précise, qui est intégrée dans la création. La structure de la pièce de théâtre ou de la représentation théâtrale est donc prise ici comme un modèle. Par ce travail, les auteurs montrent comment se fait la résolution des conflits, avec des étapes bien précises. De façon latente, on déduit que c'est une manière d'enseigner à la jeune génération comment se faisait la gestion des conflits par le passé.

2. Transmission et sauvegarde :

La gestion de crises est un patrimoine culturel immatériel. Cette richesse mérite d'être à la fois sauvegardée et transmise à la postérité. Le fait que les dramaturges et metteurs en scène l'immortalisent dans leurs créations illustre à plus d'un titre qu'il est important qu'il soit transmis de génération en génération. Certaines pratiques patrimoniales ont disparu et d'autres sont en train de disparaitre. Si rien n'est fait dans la voix de leur pérennisation, on se retrouvera avec une société sans histoire.

Des éléments de transmission, voire de sauvegarde manquent pour le patrimoine culturel immatériel. Cette absence est d'ailleurs fustigée par Marcelin Vounda Etoa en ces termes : "Il apparaît donc pour de nombreux dramaturges africains que le problème de notre tradition n'est pas tant ses éléments de contenu que le mode de transmission. Le drame de l'Afrique est qu'elle tarde à se doter de mécanismes de transmission de ses valeurs, de sa tradition[(12)]". Le théâtre peut, à ce titre, être un élément de cette patrimonialisation. Les auteurs appellent les jeunes générations à s'inspirer de la gestion endogène des conflits pour qu'elle leur serve de source d'inspiration.

En réussissant cette patrimonialisation par le théâtre, beaucoup de dérapages, qui sont déjà perceptibles dans certaines créations, seront évités. A défaut de transmettre et de sauvegarder textuellement ces pratiques, il est évident que le théâtre par son volet spectacle recrée, reconstitue l'environnement d'un pareil événement dans toute sa splendeur. A ce titre, Alain Cyr Pangop Kameni écrit : "En recréant l'atmosphère en reconstituant la scène, en l'animant de vie, le dramaturge africain complète l'inventaire froid des spécialistes en sciences humaines. Par-là, il aide à mieux faire connaitre les sociétés[(13)]". La maîtrise de l'art de la résolution des conflits passe donc ici par le théâtre.

De telles initiatives méritent d'être saluées et encouragées, car le vide pourrait laisser naître une gestion factice, sans références dans l'histoire de la résolution des conflits. Les pièces de théâtre ou les mises en scène seront des plateformes de fixation du patrimoine culturel immatériel. Dans cette logique, le théâtre prend part à sa manière à la patrimonialisation des biens culturels immatériels en voie de disparition du fait de la mondialisation. Autrefois, la transmission et la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel se faisaient sous certaines formes. Aujourd'hui, avec les mutations que subissent les sociétés, ces voies aussi ont muté.

En réalité, cette création théâtrale traite des spécificités de la gestion des conflits, qui apparait comme une recette pour une société en crise. En cela, elle peut constituer une alternative pour la sauvegarde et la transmission des richesses endogènes. Le théâtre, par sa double réalité, texte et spectacle, est plus durable et résiste à l'usure du temps. Avec la mondialisation, certaines cultures disparaissent, emportant avec elles des biens culturels importants. Il n'est plus question que seules les mémoires humaines entretiennent cette fibre de la transmission et de la sauvegarde de ces richesses. Les mémoires humaines et livresques sont condamnées à œuvrer dans ce monde où la globalisation impose le règne de la culture la plus forte, les plus faibles se trouvant ainsi appelées à disparaître.

**Conclusion :**

Parvenu au terme de cette analyse qui porte sur "La gestion de crises dans le théâtre au Cameroun", il était question de mettre en lumière les modalités et les buts de la gestion du pouvoir dans la création théâtrale depuis quelques années au Cameroun. L'étude a été faite sous la perspective de l'ethnoscénologie. Cette discipline a permis de lire le contexte de création d'un théâtre en quête de repères et de désir d'ancrage à un référent précis. Ensuite, l'étude s'est portée sur la taxinomie des résolutions des conflits. Elle a pris fin par l'examen de la perspective de la gestion de crises. Ainsi, il en ressort que la résolution des crises dans le théâtre au Cameroun a été rendue favorable grâce à un environnement particulier où le théâtre était en manque de repères au Cameroun. Cette recherche d'identité a conduit la création théâtrale à se pencher sur la gestion des conflits, à travers les performances sacrificielles et les pratiques spectaculaires de purification. Cette taxinomie des résolutions des conflits a donné lieu à une sorte de sauvegarde et transmission des identités dans cette initiative de création engagée par les auteurs. On peut donc voir, dans ce théâtre, comment l'homme et son environnement naturel

réussissent à se réconcilier, à chaque fois qu'il y a crise, en développant des politiques issues de leur microcosme culturel. Les auteurs, à travers la prise de position de leurs acteurs et personnages, appellent à consolider le cordon ombilical qui lie l'homme à son arbitraire culturel, car c'est de là que viendra le salut de l'Afrique.

**Notes :**

1 - Rachel Efoua-Zengué : "Causes de désaffection à l'égard des pièces dramatiques camerounaises : Une recherche sur les niveaux de langue", in Théâtre Camerounais/ Cameroonian theatre, Actes du colloque, Bet & Co LTD, Yaoundé, 1988, p. 65.

2 - Jacques-Raymond Fofié : La Tête sous l'eau, (Préface), Lupepro, Yaoundé 2011, p. 11.

3 - Gervais Mendo Ze : La succession de Wabo Defo, (préface), Sopécam, Yaoundé 1992, p. 5.

4 - Gilbert Doho : La Succession de Wabo Defo, (postface), Sopécam, Yaoundé, 1992, p. 89.

5 - Jacques-Raymond Fofié : "Ethnoscénologie et création théâtrale en Afrique : Le du Cameroun", in Revue Internationale des Arts, lettres et sciences sociales, Presses Universitaires, Yaoundé 2011, p. 83.

6 - Bole Butake : Lake God and other plays, CLE, Yaoundé, 1999, p. 19.

7 - Bernard Ambassa Fils : "Le Syncrétisme des croyances africaines et christianisme dans La nuit, les yeux ouverts d'Eric de Rosny", in Amabiamina, Traversées culturelles et traces mémorielles en Afrique noire. Yaoundé, Presses Universitaires d'Afrique, Yaoundé 2017, p. 59.

8 - Kolyang Dina Taïwe : "Les Purifications en milieu Tpuri", in Ka'arang, Maroua, n° 40, 2010, p. 8.

9 - Marie-José, Hourantier : Une Nouvelle terre suivie Du sommeil d'injustice, (Introduction), NEA, Dakar 1980, pp. 9-10.

10 - Manuna Ma Njock. Orphée d'Afrique/Théâtre-rituel, L'Harmattan, Paris 1981, pp. 75-76.

11 - Marcelin Vounda Etoa : "Tradition, modernité et identité dans le théâtre camerounais", in Cameroun : Nouveau paysage littéraire/new literary landscape (1990-2008), CLE, Yaoundé 2009, p. 254.

12 - Ibid., p. 21.

13 - Alain Cyr Pangop Kameni : Le Discours du théâtre comique au Cameroun : Approche sémiologique d'une communication socioculturelle, Thèse de Doctorat Nouveau Régime, Université de Cergy-Pontoise, p. 5.

## Références :

1 - Ambassa Fils, Bernard : “Le Syncrétisme des croyances africaines et christianisme dans La nuit, les yeux ouverts d’Eric de Rosny”, in Amabiamina, Traversées culturelles et traces mémorielles en Afrique noire, Presses Universitaires d’Afrique, Yaoundé 2017.
2 - Belinga B’eno, Charles : Le Pacte, CLE, Yaoundé 2007.
3 - Bole Butake : Lake God and other plays, CLE, Yaoundé 1999.
4 - Efoua-Zengué, Rachel : “Causes de désaffection à l’égard des pièces dramatiques camerounaises : Une recherche sur les niveaux de langue”, in Bole Butake et Doho, Gilbert (sous la direction de), Théâtre Camerounais/ Cameroonian theatre, Actes du colloque, Bet & Co LTD, Yaoundé 1988.
5 - Fofié, Jacques-Raymond : “Ethnoscénologie et création théâtrale en Afrique : Le du Cameroun”, in Revue Internationale des arts, lettres et sciences sociales, Presses Universitaires, Yaoundé 2011.
6 - Kolyang Dina Taïwe : “Les Purifications en milieu tpuri”, in Ka’arang, n° 40, année 2010.
7 - Manuna Ma Njock : Orphée d’Afrique/Théâtre-rituel, L’Harmattan, Paris 1981.
8 - Nana, Guillaume : La Tête sous l’eau, Lupepro, Yaoundé 2011.
9 - Pangop Kameni, Alain Cyr : Le Discours du théâtre comique au Cameroun : Approche sémiologique d’une communication socioculturelle, Thèse de Doctorat Nouveau Régime, Université de Cergy-Pontoise 2003.
10 - Tueche, Jean-Paul : La Succession de Wabo Defo, Sopécam, Yaoundé 1992.
11 - Vounda Etoa, Marcelin : “Tradition, modernité et identité dans le théâtre camerounais”, in Vounda Etoa, Marcelin (sous la direction de) Cameroun : Nouveau paysage littéraire/new literary landscape (1990-2008), CLE, Yaoundé 2009.
12 - Werewere Liking : Une Nouvelle terre suivie Du sommeil d’injustice, NEA, Dakar 1980.

Revue Annales du patrimoine, N° 25, 2025, pp. 193 - 207
P-ISSN 1112-5020 / E-ISSN 2602-6945

# Les métaphores dans des proverbes eton

Dr Laurentine Ntsimi Owona
Université de Yaoundé I, Cameroun

**Résumé :**

La présente contribution a pour but d'analyser les métaphores animales et végétales dans les proverbes eton, étant donné que les proverbes reflètent les croyances, les us, les coutumes, la culture et les aspirations d'un peuple. Cet article s'inscrit dans l'approche pragmatique du langage. Partant du fait que le proverbe est riche en images et que sa compréhension dépend de son contexte d'emploi, ce travail porte une attention particulière sur l'interprétation des proverbes contenant les éléments de la faune et de la flore. En se fondant sur le point de vue de John Rogers Searle, l'étude met en évidence la manière dont les images issues du monde animal et végétal véhiculent des messages profonds. Ainsi, ces métaphores décrivent de façon indirecte les êtres humains et leur façon de percevoir le monde.

**Mots clés** :

Eton, proverbe, métaphore, pragmatique, contexte.

## Metaphors in eton proverbs

Dr Laurentine Ntsimi Owona
University of Yaoundé I, Cameroon

**Abstract:**

This contribution aims to analyze animal and plant metaphors in Eton proverbs, given that proverbs reflect the beliefs, traditions, customs, culture, and aspirations of a people. This article adopts a pragmatic approach to language. Starting from the premise that proverbs are rich in imagery and that their understanding depends on their context of use, this work pays particular attention to the interpretation of proverbs containing elements of fauna and flora. Based on John Rogers Searle's perspective, the study highlights how images from the animal and plant world convey profound messages. Thus, these metaphors indirectly describe human beings and their way of perceiving the world.

**Keywords:**

Eton, proverb, metaphor, pragmatics, context.

## Introduction :

Les Eton appartiennent au grand groupe de langues faŋ bəti-

Reçu le : 31/7/2025 - Accepté le : 26/8/2025
ntsimi.owona@gmail.com
© Université de Mostaganem, Algérie 2025

bulu qui s'étend dans quatre pays de l'Afrique Centrale : le Cameroun, la Guinée Equatoriale, le Gabon et le Congo selon Jean Tabi Manga[1]. Pour Malcolm Guthrie[2], en réalité, ladite langue rentre dans le groupe des langues bantoues classées dans la Zone A. L'eton est à la fois le nom du peuple et celui de la langue parlée par ce peuple. La langue eton est parlée dans le département de la Lékié au Cameroun. Ce peuple est un peuple à tradition orale qui utilise les tournures langagères telles que les proverbes pour communiquer. Comme toutes les sociétés du monde, la société eton possède ses proverbes à travers lesquels elle se représente le monde (culture, croyances, attitudes…). A ce propos Roland Colin[3] pense que :"les civilisations africaines sont des civilisations du proverbe comme toutes les civilisations traditionnelles. Les proverbes émaillent les propos, et ce n'est pas tout à fait par hasard". Ainsi, le proverbe peut être défini comme un ensemble de représentations, d'attitudes et de croyances d'un peuple. Cet article aborde la métaphore du point de vue pragmatique. Ainsi, pourquoi emploi t-on des métaphores animales et végétales dans des proverbes eton ? Ou encore, quel est le rôle du contexte dans l'interpretation des métaphores ? En s'appuyant sur les travaux de John Rogers Searle[4] pour qui les métaphores peuvent engendrer des changements sémantiques, l'on verra comment les métaphores traduisent la manière d'appréhender le monde, de penser le réel à travers l'expérience collective et comment elle varie en fonction du contexte.

**1 - Mise en évidence de la métaphore :**

Avant d'entamer l'analyse proprement dite des métaphores, l'on va d'abord évoquer en quelques lignes la notion de métaphore puisque cette notion est abordée différemment selon les auteurs.

Selon Aristote[5], "La métaphore est l'application d'un nom impropre, par déplacement soit du genre à l'espèce, soit de l'espèce au genre, soit de l'espèce à l'espèce, soit selon un rapport d'analogie". Notons que chaque proverbe est présenté

dans la langue d'origine, l'eton, suivie d'une traduction littéraire aussi proche que possible de la traduction littérale.

- Exemple 1 :

ba᷄ tə́ gbà mɔ́ kú á pə́ à pogəzəgan

/on/ (temps présent + négation) jeter/ petit/ poule/ en/ brousse/ il/ (temps présent) remuer/

Il faut toujours garder espoir.

Dans cet exemple, le mot "kú" est en emploi métaphorique, on assiste à un déplacement de l'espèce à l'espèce. On prend l'image de la poule pour parler de l'être humain.

Pour Robert[6], la métaphore est "une figure de rhétorique, un procédé de langage qui consiste à employer un terme concret dans un contexte abstrait par substitution analogique, sans qu'il y ait d'éléments introduisant formellement une comparaison".

- Exemple 2 :

tí̋d ì ǹkŏn ya᷄ tə́ vɛ́l olam

/animal/ à/ queue/ il/ (temps présent+négation échapper / piège

Un individu peut être touché par ses ennemis même à travers ses proches.

Dans cet exemple, on compare l'être humain à un animal ayant une queue en substituant la queue de l'animal à la progéniture de l'homme.

John Rogers Searle[7] quant à lui pense que certains mots ne possèdent pas d'équivalent; c'est pourquoi il affirme : "il arrive souvent que l'on emploie une métaphore précisément parce qu'il n'y a pas d'expression littérale qui exprime exactement ce que l'on veut dire". La métaphore est primordiale pour rendre le contenu sémantique qui amène à une bonne compréhension de l'énonciation du locuteur. Pour lui, la métaphore dépend du contexte.

Les méthodes d'interprétation des métaphores peuvent être diverses, à cet effet, il existe certains indices permettant de reconnaître des "bonnes métaphores".

Ainsi l'on a :

En premier lieu, l'auditeur doit découvrir ce que le locuteur veut dire, il devient donc actif.

Deuxièmement, il doit passer par un contenu sémantique en relation avec celui qui est communiqué pour pouvoir le découvrir. Bref, le sens métaphorique d'une phrase ou d'un mot reflète les intentions du locuteur. Ce sens a toujours un lien avec le sens de l'énonciation du locuteur.

C'est ainsi que John Rogers Searle[8] affirme :

La relation entre le sens de la phrase et le sens de l'énonciation métaphorique n'est ni le fait du hasard ni celui d'une décision singulière : elle est systématique. Diachroniquement, les métaphores peuvent engendrer les changements sémantiques. Un mot ou une expression ne signifie plus ce qu'il signifiait auparavant ; l'expression cesse d'être métaphorique : elle devient une métaphore éteinte, puis finit par être un idiotisme ou par acquérir un nouveau sens, distinct du sens primitif.

A travers l'emploi des métaphores présentent dans les proverbes l'on met en évidence les comportements, les attitudes et les croyances du peuple eton. Les proverbes par nature sont les énoncés remplis d'images, ou les mots ne sont pas pris au sens littéral d'où la métaphore qui est un moyen de transport du sens des mots. Si les proverbes font partir de la vie courante c'est-à dire qu'on les utilise chaque jour, les métaphores font aussi parties de la vie quotidienne. A ce sujet, Georges Lakoff et Mark Johnson[9] affirme que la métaphore est : "présente dans la vie de tous les jours, non seulement dans le langage, mais dans la pensée et l'action" parce que" notre système conceptuel ordinaire, qui nous sert à penser et à agir, est de nature fondamentalement métaphorique".

Le proverbe qui est considéré comme un argument d'autorité n'apparaît que dans les situations bien précises et le sens de ce dernier varie en fonction du contexte. Les métaphores

ne sont pas identiques d'une langue à une autre en ce sens que, la culture, l'environnement et les conditions socio-culturelles jouent un rôle très important dans la compréhension des énoncés métaphoriques.

- Exemple 3 :

onɔ̃n ó tingɨ̀ á mə́kɔ̌l mod à tingi anuŋ

/oiseau/ il/ (présent) piéger/ par/ pattes/ homme/ il/ (présent) piéger/ bouche/

La valeur d'un homme se reconnait par sa parole.

La compréhension de ce proverbe n'est possible que si l'émetteur et le récepteur partagent les mêmes savoirs encyclopédiques c'est-à-dire qu'ils ont la même culture, les mêmes croyances.

Ainsi, les métaphores varient selon les cultures et chaque individu peut les interpréter en fonction de sa culture. Etant donné que les proverbes sont un élément culturel, les métaphores employées dans cette étude reflètent indirectement les traits culturels du peuple eton. Cette étude s'appuie sur la conception traditionnelle de la métaphore, qui la considère comme un aspect de la rhétorique, et cela est pertinent pour notre analyse pragmatique de l'utilisation des animaux et des végétaux comme référents métaphoriques.

1. Les métaphores animalières :

Les métaphores animalières ici renvoient aux proverbes qui construisent leur sens par le biais des noms relatifs aux animaux. Compte tenu du fait que chaque société a ses préceptes, sa culture, ses défauts et ses aspirations morales et en prenant en considération cette diversité, le peuple eton par les images des animaux dévoile sa vision du monde. Le peuple eton est un peuple de la forêt ou l'homme vit entouré des animaux, c'est ce qui expliquerait peut-être l'abondance des noms des animaux dans le discours proverbial de ce peuple. La métaphore sera analysée ici comme un acte de langage indirect dans lequel les mots ne signifient pas ce qu'ils désignent. La présence massive

des noms d'animaux permet de voir comment les eton se représentent indirectement le monde.

Examinons à présent quelques proverbes eton contenant les noms d'animaux. Notons que comme signalé plus haut, chaque proverbe est présenté dans la langue d'origine, l'eton, suivie d'une traduction littéraire aussi proche que possible de la traduction littérale.

- Exemple 4 :

ngə́ wa̋ njí sɔ́ŋɔ̀dɔ̀ m̀mán ɔ̀ tál álɔ́ mbú

/ si/ tu/ (temps présent +négation) savoir / tailler/ lance/ tu/ (temps présent du conditionnel) regarder/ oreille/ chien/

L'homme est capable d'observer et de reproduire ce qu'il a vu.

Dans cet exemple 1, on utilise la figure du chien pour louer la capacité à observer. Le chien (mbú) est un animal proche de l'homme et dont les oreilles pointues imitent l'allure d'un fer de lance. D'une manière détournée, ce proverbe métaphorise l'esprit d'imitation ou de reproduction qu'on trouve chez l'homme. Ce proverbe utilise l'image du chien alors qu'en réalité il s'agit de l'être humain. Il peut s'énoncer dans un contexte où l'on veut inviter une personne à reproduire une action.

- Exemple 5 :

èbóg miǹtómó é nə́ ngù̀l minvíá

/danse/ moutons/ (temps présent) être /force/ jarret/

La force de l'homme provient des siens.

L'exemple 2 quant à lui utilise le symbole du mouton qui est un animal par nature faible, et qui doit faire recourt à ses pattes pour avoir un peu force. Ce proverbe en emploi métaphorique veut dire que les hommes ont toujours besoin de la présence des autres dans certaines circonstances pour s'en sortir. Il peut s'énoncer dans un contexte où l'on sollicite indirectement l'appui extérieur ou une aide.

- Exemple 6 :

ò pámá mbú íbə́ ì kògóló wɔ́

/ tu/ (présent) sortir/ chien/ trou/ il/ (temps présent du conditionnel) mordre/ toi/

L'être humain est ingrat.

Dans l'exemple 3, le locuteur compare l'être humain au chien (mbú). Ici, l'on met en évidence l'ingratitude de l'être humain. On évoque l'image du chien parce que ce dernier, en tant qu'animal peut parfois trahir son maître qui prend pourtant soin de lui. L'homme eton ayant observé que le chien, malgré le fait que son maître prend soin de lui, peut le mordre, a donc pris l'image du chien pour présenter indirectement l'esprit d'ingratitude dont l'être humain peut faire preuve. Le chien est en emploi métaphorique pour inviter l'être humain à la méfiance.

- Exemple 7 :

àlú məmɔ́gɔ́ wa̋ tə́ bɔ̀lɔ̀ zɔ́g

/nuit/ unique/ il/ (temps présent + négation) pourrir / éléphant/

Il faut prendre patience lorsqu'on a à entreprendre quelque chose.

L'éléphant, (zɔ́g) est un animal dont le symbolisme est pluriel dans les proverbes eton. L'un des symboles auquel renvoie cet animal est celui de la patience comme le suggère ce proverbe. Selon ce proverbe, il faut savoir être patient dans la vie. Selon la logique de ce proverbe, vue la grandeur de l'éléphant il est impossible qu'il pourrisse en une seule nuit. Donc indirectement à travers l'emploi de la métaphore, on veut amener l'homme à cultiver la patience.

- Exemple 8 :

ba̋ tə́ pun zɔ́g ídu̍ŋ

/on/ (temps présent +négation) craindre / éléphant/au bruit/

Il faut affronter chaque épreuve avec courage.

Tel qu'évoqué dans le paragraphe précédent, le symbole de l'éléphant représenté dans les proverbes eton peut renvoyer à plusieurs choses. Dans ce proverbe, le mot éléphant (zɔ́g)

symbolise un grand danger pour l'homme à cause de sa grande envergure et du bruit qu'il produit en se déplaçant. Eviter de fuir quand on suit le bruit du déplacement de l'éléphant, symbolise de façon métaphorique le courage dont l'être humain fait preuve face à un danger.

- Exemple 9 :

bílə́ bí nə́ ǹtə́ bíɔ kwɛ́ í tə́ kà

/arbres/ qui/ (temps présent) être/ même taille/ que/ singes/ ils/ (temps présent) traverser/

Les oiseaux s'amusent par catégories.

Un autre animal qu'on évoque ici est le singe, (kwɛ́) qu'on retrouve dans cet exemple 6. C'est un animal ayant les traits humains qui désigne dans le cas d'espèce l'être humain. Dans ce proverbe, la métaphore se situe à deux niveaux : le mot "singe" qui renvoie à l'homme et le mot "arbres" qui renvoie aux classes sociales. Cependant, l'on reviendra plus loin sur les métaphores végétales. Donc, ce proverbe symbolise les inégalités qu'on retrouve au sein de la société.

- Exemple 10 :

ákŏl ó ngá lóbi nywɛ́ wa̍ té yèl bíwòmgò bí nywɛ́

/pied/ qui/ (temps passé) mordre/ serpent/ il/ (temps présent +négation) supporter / écailles/ du/ serpent/

Chat échaudé craint l'eau froide.

De même, dans ce proverbe, la métaphore se situe à deux niveaux : serpent, (nywɛ́) et écailles, (bíwòmgò). Le serpent est un reptile qui se déplace par ondulations latérales de son corps. Ce dernier inspire la peur, le danger et les écailles ici représentent la vieille peau dont le serpent se débarrasse lorsqu'il mue et la simple vue de ces écailles suscite aussi la peur, puisque l'on suppose que le serpent qui a mué peut encore être à proximité. Par transfert de sens, ce proverbe veut inciter l'homme à être méfiant lorsqu'il est face à un danger auquel il a déjà fait face. En outre, le proverbe fait référence à l'excès de prudence avec l'image de quelqu'un qui, une fois mordu par un

serpent, aurait même peur des écailles du serpent. En plus, le proverbe sert à informer le récepteur du caractère dangereux de l'animal, car il mord.

- Exemple 11 :

ókpə́ŋ ó vɛ́l wɔ́ ávóad ó níí wɔ́ ai mìsɛ́l

/lièvre /qui/ (temps passé) échapper/ toi/piège/ il/ (temps passé) épargner/ toi/ avec/ égratignures/

A quelque chose, malheur est bon.

En revanche, dans ce proverbe, le lièvre, (ókpə́ŋ) est le symbole de problèmes. Dans la société eton, on sait que trouver un lièvre encore vivant dans son piège signifie qu'on est en face d'un grand problème parce qu'en se débattant, il risque de vous couvrir d'écorchures et d'égratignures. Par contre, lorsqu'on trouve que celui-ci s'est échappé du piège, on peut malgré tout se consoler en se disant au moins, qu'on n'aura pas à affronter le danger de se faire griffer par l'animal. Ce proverbe met en évidence de façon indirecte le soulagement qu'on éprouve lorsqu'on nous évite des difficultés.

- Exemple 12 :

njì ì ndə́ŋ ò gbə́

/ gorille/ il/ (temps présent impératif) trainer/ tu/ (temps présent impératif) attraper/

Il faut savoir saisir les opportunités qui se présentent.

Enfin, on évoque ce proverbe, pour inviter quelqu'un à saisir les opportunités qui se présentent à lui. Le gorille, (njì) est l'image de l'opportunité puisque c'est un grand animal dont la capture offre aux gens l'opportunité d'avoir beaucoup de viande à manger. Le peuple eton, au lieu de dire explicitement que si une occasion se présente, il faut la saisir, utilise plutôt l'image de l'animal pour essayer de voiler les propos.

Les animaux ne sont pas les seules métaphores qu'on trouve dans les proverbes eton. Le langage proverbial de ce peuple est rempli d'autres types de métaphores.

2. Les métaphores végétales :

Les métaphores végétales renvoient aux proverbes qui obtiennent leur sens au moyen de la végétation. Parmi ces proverbes l'on peut avoir :

- Exemple 13 :

àwú ngɔ̌n ó ngá ká mbàs ndɔ́ŋ á nyŏl

/mort/ concombre/ il/ (temps passé) partir/ maïs/ histoire/ au/ corps/

Il y a toujours des boucs émissaires.

Dans ce proverbe, deux expressions sont en emploi métaphorique : concombres, (ngɔ̀ɔ́n) et maïs, (mbàs). Ces mots désignent respectivement une plante potagère et une céréale à gros épis dont les graines sont comestibles. Ils métaphorisent les êtres humains, ce proverbe chez les eton s'énonce dans un contexte où on est accusé injustement. C'est une façon voilée de clamer son innocence.

- Exemple 14 :

bílə́ bí ná ǹtə́ bíɔ kwɛ́ í tə́ kà

/arbres/ qui/ (temps présent) être/ même taille/ que/ singes/ ils/ (temps présent) traverser/

Les oiseaux s'amusent par catégories.

De même, dans ce proverbe, le substantif pluriel arbres (bílə́) qui sont de grands végétaux ligneux comportant un tronc et des branches, est la métaphore de l'être humain. Ainsi, l'on peut dire que l'arbre est comparé à l'homme, donc les branches symbolisent les membres supérieurs et inférieurs et le tronc symbolise le reste de son corps. De même, ce proverbe est une métaphore qui met en évidence les relations sociales entre les individus.

- Exemple 15 :

bìlɔ́g bí zɛ̌n tə tɔ́ŋ mɔ́d ndɔ́ŋ

/ herbes/ de/ route/ (temps présent +négation) raconter/ homme/ histoire/

L'homme ne découvre certaines vérités que trop tard.

Un autre exemple dans lequel apparait la métaphore

végétale est le proverbe ci-dessus. Ici, le mot qui est en emploi métaphorique est "herbes", (bɨ̀lɔ́g). Il désigne les êtres humains ou les Hommes. On peut utiliser ce proverbe par exemple lorsqu'un homme épouse une mauvaise femme et ne s'en rend compte que plus tard. Comme pour dire qu'on l'utilise dans un contexte où l'on éprouve des regrets.

- Exemple 16 :

ká ɨ̀lə́ yaˇ tə́ kaŋa á dŏb

/feuille/ arbre/elle/ (temps présent +négation) caler / en/haut/

On ne change pas son destin.

Enfin, dans ce proverbe l'expression "feuille d'arbre" (ká ɨ̀lə́) est en emploi métaphorique pour parler du destin de l'être humain. Ce proverbe est utilisé dans un contexte où l'on cherche à dissuader quelqu'un de lutter contre l'inévitable.

**2 - Du rapport entre contexte et métaphore :**

D'après Michel Arrivé, Françoise Gadet et Michel Galmiche[10] le contexte est "l'ensemble des éléments situationnels, extralinguistiques, au sein desquels se situe l'acte d'énonciation de la séquence linguistique. En ce second sens, contexte renvoie à référent".

Le contexte permet aux interlocuteurs d'éviter certains malentendus, les confusions et les significations de certaines expressions. Ainsi, Christian Baylon et Paul Fabre[11] écrivent :

Le contexte éclaire le sens mais ne l'épuise pas. Une analyse purement contextuelle ne discrimine pas le sens qu'un locuteur distingue intuitivement ou distingue des emplois qui ne sont pas sentis comme différents. Elle apporte des renseignements superflus du point de vue sémantique.

Le contexte est donc tout ce qui se trouve en dehors du code linguistique qui contribue à déterminer le sens d'un énoncé ou d'une expression. La compréhension et le décodage du proverbe ne peuvent se réaliser que par référence au contexte socio-culturel de son utilisation afin de dégager un ensemble de

connotations et de représentations collectives relative à la culture.

Ainsi, Denise Paulme[12] affirme : "Une connaissance préalable de la société concernée, de ses techniques, comme de ses institutions et de ses valeurs est nécessaire pour bien comprendre un texte souvent laconique". L'interprétation des métaphores animales et végétales dans des proverbes nécessite alors la prise en compte du contexte dans lequel le proverbe est produit. Et selon le contexte, la métaphore change de sens. Ainsi, dans ce qui suit, il sera question de mettre les proverbes dans différents contextes afin de montrer les différentes interprétations qui en découlent.

- Exemple 17

dɔ́ èvə́vɔ́gɔ́ la᷄ tə́ bɛd ílə́

/ main/ unique/ elle/ (temps présent + négation) grimper / arbre/

L'union fait la force.

Contexte 1 : Lorsqu'on veut inciter une personne à nous prêter main forte.

Métaphore 1 : La présence des autres est très importante

Contexte 2 : Quand on vous a aidé dans l'accomplissement d'une tâche.

Métaphore 2 : C'est une façon de montrer sa gratitude.

Dans ce proverbe, il s'agit d'une métaphore végétale qui change de sens en fonction du contexte. Elle peut être soit une invitation à l'aide ; soit une reconnaissance ou une façon de montrer sa gratitude.

Prenons un autre cas :

- Exemple 18 :

kábrì ì tə́ dí ípə́ í tia᷄

/chèvre/elle/ (présent) manger/ où/ elle/(présent) être attacher/

Il faut savoir profiter des opportunités qui s'offrent à nous

Contexte 1 : lorsqu'un individu bénéficie de certains privilèges

dans une position qu'il occupe.
Métaphore 1 : privilèges dont bénéficie une personne.
Contexte 2 : lorsqu'on attrape une personne corrompue.
Métaphore 2 : tentative de justification de la corruption.

De même, il s'agit d'une métaphore animale qui change de sens en fonction du contexte d'emploi. Cette métaphore peut renvoyer aux privilèges dont bénéficie une personne ou à une tentative de justification d'un acte de corruption selon le message qu'on veut passer.

- Exemple 19 :

tíd ì ǹkǒn yaˇ tə́ vɛ́l ólám

/animal/ à/ queue/ il/ (temps présent+négation) échapper / piège/

Un individu peut être touché par ses ennemis même à travers ses proches.
Contexte 1 : lorsqu'on a perdu un être cher.
Métaphore 1 : réprimandes.
Contexte 2 : Lorsqu'on a des problèmes avec une personne.
Métaphore 2 : mise en garde.

Ici, l'on a à faire à une métaphore animale qui change également de sens selon le contexte d'emploi. Elle peut être une sorte de réprimandes ou une mise en garde selon le message qu'on veut véhiculer. Ces exemples montrent que la connaissance préalable du contexte d'emploi du proverbe favorise au récepteur une bonne compréhension du message implicite.

**Conclusion :**

Cet article avait pour but d'analyser les métaphores dans les proverbes eton. Il ressort que le proverbe mobilise les images issues du monde animal et végétal pour véhiculer des messages. Ces images sont l'expression de l'identité culturelle du peuple eton en ce sens qu'elles font de ces proverbes le reflet des us, coutumes, pensées, représentations et mode de vie de ce peuple. Cependant, il est à noter que ces métaphores n'ont pas de signification de façon isolée, l'on tient toujours compte du

contexte d'emploi et de la culture qui a servi dans l'emploi d'une image. De même, la métaphore établit un lien entre l'abstrait et le concret, permettant de mieux comprendre les comportements humains en les associant à des réalités observables. En outre, le recours à la faune et à la flore pour parler de l'être humain est une forme de représentation que le peuple eton utilise beaucoup.

## Notes :

1 - Jean Tabi Manga : Les Politiques Linguistiques du Cameroun, Essai d'Aménagement Linguistique, Karthala, Paris 2000, p. 151.
2 - Malcolm Guthrie : Comparative Bantu: an Introduction to the Comparative Linguistics and Prehistory of the Bantu Language, Vol 3, Farnborough, England, Greggs International Publishers, 1971, p. 11.
3 - Roland Colin : Littérature africaine d'hier et de demain, ADEC, Paris 1965, p. 105.
4 - John Rogers Searle : "La métaphore" dans Sens et expression, Editions de Minuit, Paris 1982, p. 122.
5 - Aristote : La Poétique, Paris, Editions du Seuil, 1980, 57b, pp.107-109.
6 - Paul Robert : Le Petit Robert : Dictionnaire de langue française, Paris 2002, p. 1620.
7 - John Rogers Searle : op. cit. p. 122.
8 - Ibid
9 - Georges Lakoff et Mark Johnson : Les Métaphores dans la vie quotidienne, Minuit, 1985, p. 13.
10 - Michel Arrivé, Françoise Gadet et Michel Galmiche : La grammaire d'aujourd'hui. Guide alphabétique de linguistique française, Flammarion, Paris 1986, p. 185.
10 - Christian Baylon et Paul Fabre : Intégration à la linguistique, Cours et applications corrigés, Colin, Paris 2012, p. 137.
12 - Denise Paulme : la mère dévorante, Gallimard, Paris, p. 10.

## Références :

1 - Aristote : La Poétique, Paris, Editions du Seuil, Paris 1980, 57b.
2 - Arrivé, Michel et al.: La grammaire d'aujourd'hui. Guide alphabétique de linguistique française, Flammarion, Paris 1986.
3 - Baylon, Christian et Paul Fabre : Intégration à la linguistique, Cours et applications corrigés, Colin, Paris 2012.
4 - Colin, Roland : Littérature africaine d'hier et de demain, ADEC, Paris 1965.
5 - Guthrie, Malcolm: Comparative Bantu, an Introduction to the Comparative

Linguistics and Prehistory of the Bantu Languages. Vol 3, Farnborough, England, Greggs International Publishers, 1971.
6 - Lakoff, Georges et Mark Johnson : Les Métaphores dans la vie quotidienne, Minuit, Paris 1985.
7 - Paulme, Denise : la mère dévorante, Gallimard, Paris 1976.
8 - Robert, Paul : Le Petit Robert, Dictionnaire de langue française, Paris 2002.
9 - Tabi Manga, Jean : Les Politiques Linguistiques du Cameroun, Essai d'Aménagement Linguistique, Karthala, Paris 2000.

Revue Annales du patrimoine, N° 25, 2025, pp. 209 - 222
P-ISSN 1112-5020 / E-ISSN 2602-6945

# Face aux passions du passé : représentations sociales et mémoire collective

Dr Bodo Ramangason
Université d'Antananarivo, Madagascar

**Résume :**

"Face aux passions du passé" de Rivo Ranoelison - Lettres d'Ailleurs, Océan Indien, édition L'Harmattan, Paris, Septembre 2024 - explore les tensions mémorielles et identitaires d'une société malgache en prise avec son histoire familiale et politique. Le roman interroge les formes de mémoire empêchée, les conflits entre mémoire individuelle et mémoire collective, ainsi que les modalités narratives par lesquelles le passé se laisse figurer, entre reconnaissance et oubli volontaire. En mobilisant des stéréotypes culturels et des figures archétypales, une trame narrative fragmentée problématise la transmission et la réécriture du passé. Une réflexion plus large sur le rôle du récit dans la configuration des expériences traumatiques et sur la possibilité de penser l'identité au prisme de la mémoire.

**Mots-clés :**

mémoire, récit, oubli, stéréotypes, identité.

## Confronting the passions of the past: social representations and collective memory

Dr Bodo Ramangason
University of Antananarivo, Madagascar

**Abstract:**

"In the face of past passions" from Rivo Ranoeilson - Lettres d'Ailleurs, Océan Indien, édition L'Harmattan, Paris, Septembre 2024 - explores the memory and identity tensions of a Malagasy society grappling with its family and political history. The novel questions the forms of obstructed memory, the conflicts between individual memory and collective memory, as well as the narrative modalities through which the past is allowed to be represented, oscillating between recognition and deliberate forgetfulness. By mobilizing cultural stereotypes and archetypal figures, a fragmented narrative framework problematizes the transmission and rewriting of the past. It offers a broader reflection on the role of narrative in shaping traumatic experiences and the possibility of thinking about identity through the lens of memory.

**Keywords:**

memory, narrative, forgetting, stereotypes, identity.

Reçu le : 31/7/2025 - Accepté le : 19/8/2025
bodoraman@yahoo.fr
© Université de Mostaganem, Algérie 2025

**Introduction :**

Le roman s'inscrit dans une dynamique narrative contemporaine où l'intime se noue à l'histoire collective, à travers les prismes de la mémoire, des héritages identitaires et des conflits sociaux. Dans cette perspective, la lecture sociopsychologique du roman mobilise principalement la théorie du noyau central des représentations sociales développée par Jean-Claude Abric, tout en l'articulant à d'autres approches telles que les travaux de Serge Moscovici sur les représentations sociales, les analyses de Denise Jodelet sur la mémoire collective, ainsi que des outils issus de la narratologie chez Genette et Greimas.

Les structures cognitives et affectives sous-jacentes sont mises en lumière en corrélation avec la trame narrative, les stéréotypes culturels et sociaux véhiculés dans le récit, ainsi que les schémas identitaires qui organisent les rapports des personnages à leur histoire, à leur lignée, et à la nation malgache. Cette démarche permettra de repérer les patterns récurrents et les conflits symboliques mis en scène dans le roman, en montrant comment ils participent à la production et à la transmission de représentations collectives.

Le leitmotiv de la jonction de la mémoire avec les affres individuelles et collectives est le spectre lancinant du passé. Une dispute entre les époux, Denis et Menja l'exprime :

"Si on pouvait effacer le passé, Denis, si je pouvais effacer le passé, je… Le ferais, je le ferais…

- Effacer le passé ? Comment ? En essayant de le revivre ?"[(1)].

**1 - Cadre théorique :**

1. La théorie du noyau central :

La théorie du noyau central, élaborée par Jean-Claude Abric, constitue une modélisation structurale des représentations sociales. Selon cette approche, toute représentation sociale s'organise autour d'un noyau central, composé d'éléments stables, consensuels et fortement liés à la mémoire collective et à l'identité sociale d'un groupe. Ce noyau organise et détermine

les éléments périphériques, plus flexibles, adaptables aux contextes et aux pratiques individuelles[2].

Cette structuration est particulièrement pertinente pour analyser un roman où les personnages sont traversés par des tensions mémorielles, des héritages contradictoires, et des affiliations culturelles instables. Dans Face aux passions du passé, on peut ainsi explorer les contenus du noyau central (valeurs familiales, figure de l'ancêtre, mythe national) et les zones périphériques (adaptations individuelles, traumatismes personnels, transgressions sociales).

2. Les représentations sociales :

La théorie des représentations sociales, désigne un ensemble de constructions mentales collectives qui permettent aux individus et aux groupes de donner sens à leur environnement social, à leurs expériences, et à leurs relations[3]. Serge Moscovici montre que ces représentations sont à la fois des produits cognitifs, c'est-à-dire des savoirs socialement élaborés et partagés, mais aussi des ancrages affectifs, chargés de mémoire, d'émotion et de symbolique[4]. Elles forment un système de pensée à la croisée du savoir savant et de la culture populaire, intégrant opinions, mythes, croyances et idéologies.

Dans le roman, ces représentations sociales jouent un rôle fondamental dans la structuration des personnages et dans l'interprétation de leurs trajectoires. Le texte donne à voir un monde où les personnages évoluent dans un maillage dense de significations collectives intériorisées. Ces significations ne sont pas neutres : elles orientent les actions, les jugements et les conflits intimes des protagonistes, souvent sans qu'ils en aient pleinement conscience.

Les personnages du roman portent en eux une mémoire familiale fragmentée, souvent douloureuse, où les dissensions sont à peine nommées, mais profondément ressenties.

Menja, épouse de Denis évoque le refus de ses parents à l'endroit de son choix d'homme en vue de mariage. Ces derniers ont relevé la différence d'ancestralité[5].

3. La famille, la tradition et la modernité :

Un autre nœud représentatif majeur est celui des rapports à la famille, perçus tantôt comme lieu de refuge, tantôt comme prison symbolique. Le roman s'inscrit ici dans un imaginaire où la tradition est à la fois idéalisée et contestée[6]. Les personnages sont confrontés à des représentations antagonistes : d'un côté, la valorisation de l'ancrage, du lien à la famille et à la mémoire ; de l'autre, le rêve d'indépendance, de modernité, de rupture. Cette opposition entre tradition et modernité est emblématique d'une société en mutation, où les jeunes générations, déracinées, cherchent de nouveaux repères, tout en étant rattrapées par les loyautés invisibles du passé.

En somme, les représentations sociales constituent dans le roman un cadre interprétatif majeur. Elles organisent les relations entre les personnages, structurent les conflits, et donnent sens à leurs dilemmes. Le roman devient ainsi le lieu d'une interrogation sur la mémoire collective, les héritages symboliques, et les tensions entre fidélité et rupture.

Par l'entrelacement du social et de l'intime, le roman offre une mise en récit des représentations qui façonnent, parfois à leur insu, les identités de ses personnages.

Ainsi des discussions sont menées entre le groupe d'amis du couple sur des pratiques traditionnelles telles le "famadihana " ou "retournement des morts[7]".

**2 - Mémoires, oubli et stratégies narratives :**

1. Le passé et la difficulté du pardon :

L'irruption d'un ancien amour de Menja dans la vie conjugale de Denis et Menja fait ressurgir un passé enfoui, bouleversant leur équilibre et rendant l'oubli impossible. Ce choc ravive en Menja une mémoire silencieuse, fragmentée, qui peine à se formuler faute de cadres sociaux adéquats. Maurice Halbwachs rappelle que la mémoire individuelle se construit toujours dans un cadre collectif : elle est portée, orientée et parfois contenue par les groupes sociaux auxquels l'individu appartient. En l'absence de ce soutien, elle reste diffuse, douloureuse, sans possibilité de symbolisation ni de partage[8].

De son côté, Denis est traversé par des mémoires héritées, familiales et nationales, qui orientent inconsciemment ses ressentiments et ses réactions. Denise Jodelet souligne que les représentations sociales constituent des cadres collectifs de pensée et de mémoire, offrant aux individus des grilles d'interprétation du monde qui structurent leurs récits identitaires(9). Denis se trouve ainsi prisonnier d'un héritage mémoriel qui rend le pardon difficile, car il réactive des tensions sociales et familiales plus larges, exacerbées par la présence du passé incarné dans l'ancien amour de Menja.

Face à cette crise, chacun cherche des compensations extérieures, par des liaisons ou par la remémoration d'anciennes histoires, tentant d'échapper à la douleur de l'instant présent. Paul Ricœur montre que le pardon n'est possible qu'à travers une mise en récit du passé : le récit n'efface pas la blessure, mais il en réorganise le sens, la rend intelligible et donc partageable(10). Ainsi, le pardon devient un acte narratif par lequel la mémoire se transforme sans se nier Dans le roman, cette narration progressive ouvre la voie à une réconciliation fragile, où l'oubli n'est pas effacement mais reconfiguration.

2. La femme gardienne des valeurs :

Le personnage de Menja illustre un autre stéréotype central : celui de la femme martyre silencieuse, dévouée, discrète, mais dont le silence est en réalité un lieu de résistance symbolique. Cette image renvoie à ce que Denise Jodelet identifie comme des "représentations naturalisées"(11) du rôle féminin, souvent intériorisées dans les sociétés traditionnelles comme Madagascar. Menja n'est pas simplement l'épouse de Denis ; elle est le miroir de ses errances, de ses fautes et de ses renoncements. Elle incarne l'éthique du lien, de la continuité familiale, mais aussi la douleur non dite d'une femme dont les aspirations profondes sont constamment reléguées.

3. Les stéréotypes dans la dynamique narrative :

Ces stéréotypes ne sont pas de simples ornements sociologiques. Ils participent d'une mise en scène narrative des tensions sociales malgaches contemporaines. En ce sens, on peut

les analyser comme des noyaux de représentations sociales au sens d'Abric, c'est-à-dire des éléments stables autour desquels s'organisent les représentations collectives des rôles, des valeurs et des identités. Ils permettent au lecteur d'anticiper des comportements ou des discours, tout en produisant des effets de surprise lorsque ces attentes sont déjouées par la narration.

Le récit devient ainsi un lieu de co-construction des stéréotypes et de leur remise en question. Le travail du narrateur omniscient, en multipliant les digressions, les retours introspectifs et les monologues intérieurs, met à distance ces figures. Il les montre comme des constructions sociales sujettes à réévaluation, ouvrant ainsi un espace critique.

**4 - Dispositifs narratifs et représentations sociales :**

1. L'omniscience narrative et conflits internes :

La narration déploie une architecture complexe, marquée par une omniprésence du narrateur extradiégétique et omniscient(12) qui domine le récit et le tisse à partir d'une pluralité de voix et de temporalités. Ce narrateur, qui voit tout, entend tout et sait tout, rend compte non seulement des actions, mais aussi des pensées, des hésitations, des souvenirs et des conflits intérieurs des personnages. A travers lui, le roman donne à entendre les longues réflexions, les monologues intérieurs, les discours rapportés ou indirects libres, qui construisent une polyphonie révélatrice des tensions identitaires et sociales.

Le narrateur adopte une position omnisciente qui lui permet d'embrasser l'ensemble de la diégèse. Ce choix narratif, analysé par Gérard Genette sous le terme de "focalisation zéro"(13) donne accès non seulement aux faits, mais aussi aux pensées les plus intimes des personnages. Cette voix narrative autorise de longs segments introspectifs, où les monologues intérieurs de Denis et Menja, le couple central du roman, révèlent leurs doutes, leurs contradictions et les tensions qui les traversent. Le narrateur, en s'immisçant dans leurs états d'âme, devient le vecteur d'une mise en lumière des représentations sociales intériorisées : celles du couple, de la réussite, des traditions familiales ou encore des normes genrées.

Le couple central, Denis et Menja, constitue le foyer de cristallisation de ces dispositifs. Le narrateur scrute leurs contradictions, leurs aspirations, leurs doutes et leur désarroi face à l'histoire familiale, aux héritages culturels et aux contraintes sociales. Ces personnages sont constamment traversés par des tensions : entre mémoire et oubli, entre fidélité aux ancêtres et désir d'émancipation, entre conformisme social et aspirations individuelles. La narration omnisciente permet de dévoiler leurs ambivalences, mettant en lumière, selon la typologie de Greimas, "leurs virtualités "(potentiels d'agir, désirs, valeurs) autant que "leurs épreuves" (obstacles, échecs, contradictions)[(14)].

2. Polyphonie, représentations et strates temporelles :

Le récit repose sur une organisation temporelle complexe, marquée par des retours en arrière, des digressions, et une alternance entre récit présent et évocations du passé. Cette structure, que Genette qualifierait de récit anachronique avec "analepses et prolepses"[(15)], sert la mise en tension constante entre mémoire personnelle et mémoire collective. Les rencontres, les discussions de famille, les retrouvailles avec des anciens amis ou amantes sont autant de prétextes narratifs à une remémoration fragmentaire, parfois contradictoire, du passé national et intime.

3. Les personnages secondaires comme miroirs sociaux :

Autour de Denis et Menja gravitent une galerie de personnages secondaires : maîtresses, amis, collègues, membres des deux familles. Chacun prend part à des scènes dialoguées, riches en tensions, qui permettent une confrontation de points de vue sociaux, idéologiques et émotionnels.

Tous ces personnages jouent un rôle fonctionnel dans la narration. Ils incarnent tour à tour les normes, les stéréotypes, les représentations sociales dominantes ou périphériques. En ce sens, ils remplissent, selon la narratologie classique de Propp, des fonctions d'adjuvants, d'opposants, ou encore de destinataires symboliques. Leur présence n'est jamais anodine : elle permet de contextualiser les dilemmes des personnages

principaux, en leur opposant des contrepoints, des modèles, ou des repoussoirs.

Les personnages jouent un rôle fondamental dans la structuration des représentations sociales. Le couple Denis-Menja condense à lui seul les tensions entre modernité et tradition, entre aspirations individuelles et poids des attentes sociales. Leurs hésitations, leur désarroi, mais aussi leurs tentatives de compromis, les rendent emblématiques des tiraillements d'une génération confrontée à des mutations profondes.

A travers les conflits intérieurs des protagonistes, entre fidélité et désir, loyauté familiale et liberté individuelle, engagement national et désillusion, le roman explore les dimensions plurielles de la subjectivité. Les personnages, loin d'être figés, deviennent des opérateurs de tension, des agents porteurs de représentations sociales à la fois héritées et transformées. En cela, ils incarnent le processus décrit par Jean-Claude Abric selon lequel les représentations sociales s'organisent autour d'un noyau central stable, mais constamment réinterprété à travers les interactions(16).

4. Matrice symbolique de la mémoire sociale :

Les rencontres entre personnages ne sont pas seulement informatives : ils révèlent les pesanteurs sociales, les préjugés, les conflits générationnels et les contradictions internes d'un pays en mutation. La parole échangée devient ainsi un mode de structuration du réel.

Le roman fonctionne comme un espace symbolique de mise en récit de la mémoire collective. Les dispositifs narratifs mobilisés – omniscience, ruptures temporelles, pluralité des voix – traduisent un travail de mémoire à la fois personnel et historique. Ce processus rejoint les théories de Maurice Halbwachs sur la mémoire collective : les souvenirs personnels des personnages sont toujours redevables d'un cadre social, familial ou communautaire(17). Le roman propose ainsi une forme de médiation entre histoire privée et histoire nationale, entre souvenirs individuels et représentations partagées, en intégrant pleinement les structures narratives au service de la dynamique

mémorielle.

5. Temps du récit, mémoire et ruptures diégétiques :

Selon la typologie de Gérard Genette, la narration du roman combine habilement différents niveaux temporels : récit ultérieur, analepse, prolepse, récit itératif ou singulatif(18). Ces procédés narratifs ne sont pas de simples effets esthétiques : ils traduisent la fragmentation de la mémoire et la discontinuité du vécu. Le retour sur le passé familial, les révélations progressives, les écarts entre ce qui est su et ce qui est tu, mettent en lumière un processus de reconstruction identitaire.

**5 - Noyau central et éléments périphériques en tensions :**

A un niveau plus théorique, la structuration des personnages et des interactions s'inscrit dans le cadre de la théorie des représentations sociales. Selon Jean-Claude Abric, les représentations sociales s'organisent autour d'un noyau central, constitué d'éléments stables, socialement partagés, et d'éléments périphériques, plus sensibles aux expériences individuelles(19). Dans le roman, le noyau central est incarné par les valeurs culturelles malgaches, les normes familiales et les cadres moraux collectifs. Les éléments périphériques, quant à eux, sont représentés par les parcours individuels, les expériences intimes, les adaptations aux transformations sociales et politiques. Le roman montre ainsi comment ces deux composantes peuvent entrer en tension, voire en conflit, à travers les choix, les blocages ou les réorientations des personnages.

**6 - Stéréotypes, culture et identité :**

La société malgache est mise en scène, fragmentée par l'héritage colonial, les hiérarchies sociales, les conflits intergénérationnels et les clivages entre traditions et modernités. L'analyse des stéréotypes sociaux et des schémas culturels dans cette œuvre romanesque permet de révéler comment les représentations sociales agissent à la fois comme forces de stabilité identitaire et comme foyers de tensions.

1. Le stéréotype comme trace du noyau central :

Dans la théorie du noyau central les représentations sociales

sont structurées autour d'un noyau stable, porteur des valeurs historiques d'un groupe social, auquel s'ajoutent des éléments périphériques plus contextuels. Plusieurs stéréotypes traversent le roman et incarnent ce noyau central : l'image du père autoritaire Jaona, de la jeune Josie en rupture, de l'abnégation de Dany en "homme au foyer" car au chômage, sacrifiée à la respectabilité familiale, ou encore comme espace clos et normatif.

Ces stéréotypes ne sont pas de simples clichés narratifs ; ils sont symptômes d'un ancrage collectif qui configure les rôles sociaux. Ainsi, le personnage du patriarche – souvent figé dans une posture de dépositaire de la tradition – fonctionne comme l'expression d'un modèle hégémonique du pouvoir transmis. Le stéréotype ici condense une mémoire intergénérationnelle, un mode de transmission, mais aussi un rapport au temps figé. Il représente ce que Moscovici nommait une "objectivation de l'histoire", c'est-à-dire la naturalisation d'une posture idéologique[20].

Les personnages sont pris dans un entre-deux symbolique, oscillant entre attachement au monde des ancêtres et désir de rupture avec une histoire pesante. Cette ambivalence se lit dans la narration même, où l'alternance de registres participe à une forme de polyphonie identitaire, rejoignant la conception de Jodelet sur la pluralité des registres de représentations sociales[21].

3. Marquage identitaire et postures narratives :

Les marqueurs identitaires apparaissent aussi dans le choix des points de vue narratifs. L'alternance entre récits à la première personne et narration distanciée produit un effet de désancrage, qui permet de faire ressentir au lecteur les tensions entre la subjectivité individuelle et l'appartenance à une communauté. Cette tension entre mémoire personnelle et mémoire collective est au cœur de l'œuvre : elle reflète ce que Halbwachs définissait comme la mémoire collective – une mémoire construite dans le cadre d'un groupe social, mais réappropriée différemment par chaque individu.

Dans ce cadre, la voix narrative devient un espace d'arbitrage identitaire. Denis et Menja ne se racontent pas seulement ; ils tentent de s'inscrire dans une filiation, de réintégrer un récit familial fragmenté.

**7 - Différenciation dialogique :**

1. Normes intergénérationnelles et modernité :

La tension entre mémoire individuelle et mémoire collective se joue dans les conflits générationnels. Les jeunes personnages, souvent éduqués en milieu urbain, remettent en cause les pratiques sociales de la génération précédente, notamment en matière de choix amoureux, de respect parental, de pratiques des traditions.

Ce clivage reproduit ce que Serge Moscovici appelle une "différenciation dialogique des représentations"[(22)]: la société s'organise autour de systèmes de représentations antagonistes (tradition contre modernité, oralité contre rationalité, coutume contre liberté individuelle), sans qu'aucun ne soit aboli par l'autre. Ces tensions se répercutent dans les dialogues, dans les conflits familiaux, et dans les espaces symboliques du roman : la maison des parents. Les pratiques de rituels traditionnels.

2. L'écriture comme lieu de résilience :

Le dispositif narratif met en scène une écriture réparatrice. Le protagoniste Denis, en quête de sens, recompose peu à peu les fragments épars de son histoire, comme s'il tissait une toile où le souvenir douloureux pourrait être transformé en récit signifiant. Ce processus relève d'une forme de résilience narrative.

Dans cette optique, les tensions identitaires, sociales, culturelles, s'y rejouent pour être peut-être dépassées, ou du moins apaisées. La résilience ne réside pas dans l'oubli du traumatisme, mais dans sa mise en récit et en sens.

3. L'identité reconfigurée :

Le personnage principal Denis, au terme de son parcours, ne revient pas au point de départ, mais parvient à se redéfinir à travers un équilibre fragile entre fidélité au passé et ouverture au changement. Le roman illustre ainsi un mouvement identitaire circulaire et évolutif : l'identité n'est plus une essence, mais une

construction continue, faite de choix, de ruptures, et de recompositions.

**Conclusion :**

L'étude du roman "Face aux passions du passé", à travers le prisme de la théorie du noyau central d'Abric et des approches de Moscovici, Jodelet, Halbwachs, Ricœur, révèle la richesse des dynamiques mémorielles et identitaires à l'œuvre dans ce texte. Le roman se déploie comme un espace de confrontation entre mémoire individuelle et mémoire collective, où les représentations sociales s'articulent autour d'un noyau central stabilisateur -composé de valeurs familiales, d'archétypes sociaux et de figures symboliques-et d'éléments périphériques plus flexibles, reflet des conflits internes et des transformations socioculturelles.

Les stéréotypes et schémas culturels analysés manifestent à la fois l'enracinement profond des personnages dans des traditions transmises et la contestation progressive de ces héritages. La tension entre tradition et modernité, entre fidélité au passé et quête de renouveau, est exprimée dans la narration par des dispositifs polyphoniques et une pluralité de voix, incarnant la complexité des identités postcoloniales malgaches.

Par ailleurs, le roman illustre les processus de résilience narrative, où l'oubli n'est pas reniement mais mécanisme actif permettant la reconstruction identitaire. L'écriture se fait ainsi un lieu de réconciliation symbolique, où les passions du passé peuvent être repensées et transformées.

Cette lecture socio psychologique du roman souligne la pertinence des représentations sociales comme outil d'analyse littéraire, en particulier pour des œuvres explorant la mémoire et l'identité dans des contextes postcoloniaux. Face aux passions du passé invite à une réflexion profonde sur les manières dont les sociétés et les individus négocient leurs héritages, leurs blessures, et leurs espoirs, à travers le récit et la symbolisation.

La voie à des recherches futures est ouverte sur les interactions entre littérature, mémoire collective et construction identitaire dans la francophonie malgache et au-delà, dans un

monde où les traces du passé continuent d'orienter les imaginaires contemporains.

## Notes :

1 - Rivo Ranoelison : Face aux passions du passé, L'Harmattan, 1ère Edition, Paris, Septembre 2024, p. 12.
2 - Jean-Claude Abric : Pratiques sociales et représentations. Presses universitaires de France, Paris 1994, p.16.
3 - Serge Moscovici: Notes toward a description of social representations. European Journal of Social Psychology, N°18, 1988, p. 220.
4 - Denise Jodelet (dir.) : Représentations sociales : un domaine en expansion, In. D. Jodelet (Ed.), Les représentations sociales, Presses Universitaires de France, Paris 1989, p. 36.
5 - Rivo Ranoelison : op. Cit., p. 88 et 92.
6 – Ibid., p. 121.
7 - Ibid., p. 114.
8 - Maurice Halbwachs : Les Cadres sociaux de la mémoire, Presses Universitaires de France, 3e éd., Paris 1968, chap. I et III, pp. 50–52 et pp. 129–133.
9 - Denise Jodelet : Les représentations sociales. Presses Universitaires de France, collection "Que sais-je ?", 2e édition, Paris 1991, p. 39-40.
10 - Paul Ricœur : La mémoire, l'histoire, l'oubli, Editions du Seuil, coll. "L'ordre philosophique", Paris 2000, pp. 593–595.
11 - Denise Jodelet : Les représentations sociales, p. 45.
12 - Gérard Genette : Figures III. Le récit au second degré, Editions du Seuil, collection "Poétique", 1ère édition, Paris 1972, pp. 238-240.
13 – Ibid., pp. 206-211.
14 - Algirdas Julien Greimas : Sémantique structurale. Recherche de méthode, Larousse, collection "Langue et Langages", Paris 1966, pp. 174-185.
15 - Gérard Genette : op. cit., pp. 67-91.
16 - Jean-Claude Abric : Pratiques sociales et représentations, pp. 73-89.
17 - Maurice Halbwachs : Les Cadres sociaux de la mémoire, Presses Universitaires de France, 3e édition, Paris 1968, chap. I, pp. 50–52.
18 - Gérard Genette : Discours du récit, pp. 77–127.
19 - Jean-Claude Abric : Pratiques sociales et représentations, pp. 74–89.
20 - Serge Moscovici : La psychanalyse, son image et son public, Presses Universitaires de France, 1ère édition, Paris 1961, pp. 157–160.
21 - Denise Jodelet : Les représentations sociales, pp. 55–65.
22 - Serge Moscovici **:** op. cit., pp. 45–50.

## Références :

1 - Abric, Jean-Claude : Pratiques sociales et représentations, Presses

Universitaires de France, 1ère édition, Paris 1994.
2 - Abric, Jean-Claude : La recherche du noyau central et la zone muette des représentations sociales, in Moscovici, Serge (dir.), Les représentations sociales, Presses Universitaires de France, Paris 2003.
3 - Genette, Gérard : Figures III, Seuil, 1ère édition, Paris 1972.
4 - Greimas, Algirdas Julien : Sémantique structurale, Larousse, 1ère édition, Paris 1966.
5 - Jodelet, Denise : Les représentations sociales, Presses Universitaires de France, 1ère édition, Paris 1989.
6 - Moscovici, Serge : La psychanalyse, son image et son public, Presses Universitaires de France, 1ère édition, Paris 1961.
7 - Moscovici, Serge : Des représentations collectives aux représentations sociales : éléments pour une histoire, in Jodelet, Denise (dir.), Les représentations sociales, Presses Universitaires de France, Paris 2003. Edition originale 1984.
8 - Moscovici, Serge : Notes toward a description of social representations, European Journal of Social Psychology, vol. 18, 1988.
9 - Ranoelison, Rivo : Face aux passions du passé, Lettres d'Ailleurs, Océan Indien, édition L'Harmattan, Paris, Septembre 2024.
10 - Ricœur, Paul : Temps et récit. Tome 1 : L'intrigue et le récit historique, Seuil, 1ère édition, Paris 1983.
11 - Ricœur, Paul : Temps et récit III : Le temps raconté, Seuil, 1ère édition, Paris 1990.
12 - Ricœur, Paul : La mémoire, l'histoire, l'oubli, Seuil, 1ère édition, Paris 2000.

Revue Annales du patrimoine, N° 25, 2025, pp. 223 - 242
P-ISSN 1112-5020 / E-ISSN 2602-6945

# Conception mythique du bœuf et du riz chez les Tsimihety à Madagascar

Dr Guy Razamany
Université de Mahajanga, Madagascar

**Résumé** :

La viande de bœuf et le riz sont des aliments mythiques, car le bœuf et le riz sont des dons des dieux selon un mythe malgache en dialecte tsimihety, recueilli par nous-mêmes en 2014 auprès du conteur tsimihety appelé Marozoky, résidant dans le village d'Amparihibe, dans le district de Port-Bergé, à Madagascar. Ce texte a aussi été traduit par nous-mêmes en français ; il a pour titre "Le Petit esclave orphelin". Dans ce récit, ceux qui possèdent la viande de bœuf et le riz en grande quantité deviennent riches, tandis que ceux qui n'en possèdent pas deviennent pauvres et misérables dans la société. L'intertextualité de ce texte montre que le bœuf et le riz sont des richesses par excellence dans la société traditionnelle malgache. Bien que Le Petit esclave orphelin soit pauvre et qu'il soit le personnage principal de ce récit, il ne l'est plus, de manière intertextuelle, selon les différents déchiffrements de sens de ce texte, car il possède beaucoup dans la mesure où il a découvert miraculeusement le troupeau de bœufs venant de la mer et les grains de riz venant du ciel. La viande de bœuf et le riz sont des aliments des vivants et des morts, selon ce récit, et ils sont figurés dans l'imaginaire collectif malgache, car ils sont sacrés en tant que dons des dieux.

**Mots-clés** :

aliment, viande, riz, vivants, Tsimihety.

# Mythical conception of beef and rice among the Tsimihety in Madagascar

Dr Guy Razamany
University of Mahajanga, Madagascar

**Abstract:**

Beef and rice are mythical foods because beef and rice are gifts from the gods according to a Malagasy myth in the Tsimihety dialect, collected by ourselves in 2014 from the Tsimihety story teller called Marozoky residing in the village of Amparihibe, in the Port-Bergé District, Madagascar. This text is also translated by ourselves into French; it is entitled "The Little Orphan Slave". In this story, those who possess beef and rice in large quantities become rich, while those who do not become poor and miserable in society. The intertextuality of this text shows that beef and rice are riches par

Reçu le : 28/7/2025 - Accepté le : 22/8/2025
razamanyguy@gmail.com
© Université de Mostaganem, Algérie 2025

excellence in traditional Malagasy society. Although The Little Orphan Slave is poor and he is the main character of this story, he was no longer poor intertextually through the different decipherments of meaning in this text, because he possesses many of them to the extent that he had miraculously discovered the herd of oxen coming from the sea and the grains of rice coming from the sky. Beef and rice are foods of the living and the dead according to this story and they are featured in the Malagasy collective imagination, because they are sacred as coming from the gods.

**Keywords**:

food, meat, rice, alive, Tsimihety.

## Introduction :

L'aliment fait partie de l'objet d'étude littéraire, comme le mythe, dans la littérature orale malgache. Chez les Malgaches, la viande de bœuf et le riz sont des aliments mythiques. Le manque de ces deux aliments dans la vie quotidienne des Malgaches bouleverse l'ordre de la relation entre les vivants, ainsi que la relation entre les vivants et les ancêtres, dans la mesure où il s'agit de l'aliment des vivants et de l'aliment des morts. Ils sont bénis de dieu, selon ce mythe tsimihety ayant pour titre "Le Petit esclave orphelin". C'est pourquoi le riz et la viande de zébu sont des aliments à consommer lors des différents rituels de passage dans la vie des Malgaches. Dans le roman de Jean Claude Mouyon, lorsque Grand Homme, personnage principal de ce roman, est mort, sa famille a abattu plusieurs têtes de zébu durant ses funérailles pour nourrir les villageois et pour assurer le passage de son âme vers le monde des ancêtres(1). Ce récit mythique est l'objet de notre article, car ces deux aliments y tissent un lien socio-sacral. Ils font partie du repas funéraire qui figure dans le processus de passage d'un trépassé vers le statut d'ancêtre dans la croyance animiste malgache. Dans ce récit mythique, pourquoi l'homme peut-il communiquer avec les dieux, de manière intertextuelle, pour découvrir et comprendre l'usage de ces deux aliments, sources de pouvoir social, économique, voire politique, par le déchiffrement de ses sens ?

Pour répondre à cette question, nous formulons les hypothèses et les idées selon lesquelles Le Petit esclave orphelin, personnage principal de ce récit mythique, est libéré de son statut d'esclave et de son mauvais sort à partir de son contact avec l'eau. De plus, sa vie a été miraculeusement sauvée par une chienne. Il a été élevé par cette chienne jusqu'au moment où il a pu mener sa vie personnelle. Nous procédons, comme méthode d'analyse de ce texte, à l'intertextualité tracée par Michaël Riffaterre ; c'est l'idée selon laquelle, dans l'acte de communication littéraire tel que dans ce récit, selon la perception intertextuelle adoptée par ce linguiste, deux facteurs seulement sont présents : le texte et le lecteur. Celui-ci reconstitue, à partir du texte, les facteurs absents : l'auteur, la réalité à laquelle le texte fait ou semble faire allusion, et le code utilisé dans le message comme corpus de référence lexicale et sémantique, lequel est la représentation verbale du corpus socioculturel malgache, de la méthodologie que constitue l'ensemble des lieux communs[(2)]. Elle vise à comprendre les différentes facettes culturelles et symboliques dans les différentes thématiques de ce récit, à partir de ses exercices sémantiques, car elles sont les variantes d'une même structure sémantique issue d'un autre texte. Dans l'analyse poétique de ce récit, on constate qu'elle s'inscrit dans une logique d'intertextualité, à travers la réécriture d'un élément de la constellation sémantique liée à la croyance animiste africaine. Moruwawon Babatunde Samuel et Toluwalope Olubukola Oyeniyi ont d'ailleurs souligné cette intertextualité dans la réécriture du mythe dans la littérature africaine, notamment dans la littérature nigériane. Ils écrivaient : "La réécriture du mythe n'est pas simplement la répétition de son histoire ; elle raconte aussi l'histoire de son histoire, ce qui est aussi une fonction de l'intertextualité[(3)]"; il s'agit de l'actualisation d'une référence dans ce récit et du mouvement de sa continuation dans la mémoire humaine, en particulier dans la mémoire malgache.

Dans un premier temps, nous allons démontrer, de manière intertextuelle, que l'eau est un espace libérateur du Petit esclave orphelin ; elle sort de sa considération sociale comme lieu mortel : un espace dangereux pour l'homme en général. Et enfin, le chien, qui est un animal considéré au quotidien par les Malgaches comme une souillure, devient une forme salvatrice pour ce personnage principal du récit. L'intertextualité de ce récit rappelle la situation sémantique instable définie par Tzvetan Todorov, car son sens évolue au fil des perceptions différentes du lecteur, ce qui enrichit en effet sa signification(4), car ce texte mythique devient sémantiquement mobile. Le Petit esclave orphelin fut miraculeusement sauvé par une chienne, au lieu d'être dévoré par cette bête sauvage ; sinon, il serait mort dans cet endroit hostile et dangereux, au bord de l'eau et dans la forêt, où il avait été laissé par sa grand-mère maternelle, selon la recommandation de la société, afin de le tuer.

**1 - Eau, un espace libérateur du Le Petit esclave orphelin :**

L'eau est une substance ayant des principes actifs dans toutes les dimensions de la vie humaine ; elle soigne le corps, l'esprit et la société. Elle purifie la vie humaine contre les maux et la souillure qui anéantissent l'harmonie de son existence. En effet, l'eau n'est pas seulement un aliment de base et une source de bonne santé, mais elle soigne l'homme contre ces maux et cette souillure. Par le déchiffrement du sens de ce récit, l'eau, qui est un élément symbolique chargé de significations, donne, par intertextualité, une force libératrice contre les maux et toutes sortes de mauvais sorts qui oppriment, par exemple, la vie du Petit esclave orphelin, jusqu'à ce qu'il soit sauvé et élevé par une chienne. Il en vient ainsi à pratiquer la pêche comme sa première activité, une fois devenu assez grand. Par le dédoublement de sa référence et de son signifiant, l'eau lui donne à manger : il se nourrit du poisson comme premier aliment de base. Les interprétations symboliques de l'eau regroupent donc une mosaïque de citations, par sa lecture intertextuelle, ce

qui correspond à la notion d'intertextualité définie par Julia Kristeva, qui écrit : "Tout texte est absorption et transformation d'un autre texte[5]". Ce texte mythique est donc une transformation et une absorption d'un autre texte précédent ou suivant, qui n'est pas forcément issu du même champ culturel tsimihety.

Comme l'indique son nom, Le Petit esclave orphelin est né orphelin de père et de mère, car dès sa naissance, ses parents ont été foudroyés, et une partie du village des esclaves a été brûlée. La communauté des esclaves elle-même avait décidé de bannir ce pauvre petit garçon ; il était taxé de paria, porteur d'un sort plus néfaste encore que celui des autres esclaves. Cette idée de bannissement était partagée par les deux figures majeures du royaume : le doyen du village et le devin du roi. Le sort de ce garçon s'amplifie dans le récit, car il se présente comme une gradation ascendante : toute la société, de la base à la tête, lui impute un mauvais sort et le considère comme maudit. Cela relève de l'intertextualité interne, telle que définie par Michaël Riffaterre, qui écrit : "La véritable signifiance du texte réside dans la cohérence de ses références de forme à forme et dans le fait que le texte répète ce dont il parle, en dépit de variations continues dans la manière de dire[6]". Il nous semble que dans ce récit, tout le monde a mal interprété le sort de ce petit garçon ; la décision de le chasser du village a été précipitée. Pourtant, cette décision antithétique a contribué à le sauver de la mort. Sa naissance l'a libéré de l'esclavagisme, lui et ses semblables.

1. Symbolique de la naissance, changement de statut social :

L'acte symbolique lié à sa naissance présageait déjà un changement du statut social de l'esclave à Madagascar. Ce changement, de nature intertextuelle, relève de l'antithèse. En 1848, la traite des esclaves fut abolie, mais cette abolition ne prit véritablement effet qu'avec la colonisation française en 1896. Les esclaves furent alors affranchis et purent prendre

leur destin en main. Leur statut social évolua, le pouvoir colonial traitant théoriquement tout le monde sur un pied d'égalité, sans distinction de race ni de classe. Cette transformation rappelle, par intertexte, un conte malgache en dialecte masikoro, recueilli par Noël Jacques Gueunier, intitulé "La princesse faite esclave et l'Esclave faite Princesse", dont le titre illustre clairement l'inversion radicale de deux statuts sociaux opposés de princesse et d'esclave[7], dans la mesure où le pouvoir colonial français traitait tout le monde le même pieds d'égalité. Les descendants d'esclaves, après leurs études, commencèrent à occuper des postes socioprofessionnels importants dans la société malgache. Dans le récit, le fait de jeter ce garçon au bord de la mer, près de la forêt, avec sa grand-mère maternelle, une vieille femme pauvre, sur ordre des notables du village, visait à les tuer tous deux. Ils étaient considérés comme inutiles, comme des objets devenus inemployables pour le bien-être collectif. La culture qui anime ce rejet est basée sur un intérêt socioéconomique. Selon Roland Posner, dans sa théorie sémiotique, la culture est un ensemble de signes et de significations qui permettent de structurer et de comprendre le monde ; il écrit : "Une culture est un ensemble de textes… Nous proposons de redéfinir le mot "texte" en correspondance avec son utilisation dans les théories de la culture de Lévi-Strauss, Barthes et Lotman. Employé d'une manière non métaphorique et bien déterminée, ce terme nous permettra d'établir la sémiotique de la culture sur une base empirique qui nous rendra capables de passer des approches descriptives aux approches explicatives et nous permettra de faire des prédictions[8]".Les deux personnages sont considérés comme par la société un ou des oiseaux mauvais augure. Pourtant cette situation ignoble devient, par intertexte, un facteur mythique et miraculeux pour abolir l'esclavagisme à Madagascar.

2. Stratagème mortel devenu moyen salvateur :

Ce stratagème mortel devient miraculeusement un moyen salvateur, comparable à un talisman contre le mauvais sort. Leur

contact avec l'eau revitalise la vieille dame, lui permettant de retourner au village. Le récit dit : "Cette vieille dame pauvre et misérable pouvait rentrer au village et les villageois l'avaient accueillie avec joie, comme si la malédiction était débarrassée des villageois". Le mauvais sort, incarné par leur malédiction, fut ainsi écarté, non seulement de la grand-mère, mais aussi du garçon lui-même. Les deux signifiants, la grand-mère et l'enfant, partagent le même signifié : la libération du mauvais sort et l'accès à la liberté. Le Petit esclave orphelin devient riche grâce aux efforts qu'il a déployés. De manière hypertextuelle, cela rappelle certains descendants d'esclaves afro-américains, qui ont accédé à des postes sociopolitiques importants aux Etats-Unis grâce à leurs efforts. Ces individus, devenus riches, consomment des aliments correspondant à leur nouveau statut social, bien différents de ceux de leurs ancêtres esclaves. Ils constituent une communauté partageant une alimentation liée à leur imaginaire collectif. Nicolas Bricas et Marie Walser affirment : "Les membres d'une même communauté ont pu se rassembler autour du foyer… L'alimentation constitue ainsi un moyen privilégié de se relier aux autres humains, des points de vue social, économique, identitaire et même spirituel[(9)]". Ainsi, l'eau et la forêt ne sont plus des lieux mortels, comme le pensait la société ; elles deviennent des symboles de salut. Elles représentent leur libération : c'est le côté fantastique de ce récit. L'eau revitalise symboliquement Le Petit esclave orphelin : elle purifie son mauvais sort et lui permet d'intégrer dans une nouvelle société, une société libre, sans contrainte sociale. Mais c'est une société à l'état de nature, où il fut trouvé par une chienne. Cette nature est sacrée, pleine de puissance et de vitalité. C'est pourquoi sa vie a été sauvée grâce à son contact avec cette nature. L'eau a purifié Le Petit esclave orphelin, lui permettant de trouver de la nourriture. Par intertextualité, la forêt au bord de l'eau dans ce récit, par sa couleur verte, est aussi le symbole de l'espérance de trouver de quoi se nourrir, car ce petit garçon a été

miraculeusement trouvé par une chienne dans cette forêt. Cette bête l'a sauvé. Sinon, il serait mort de faim.

**2 - Chienne salvatrice du Le Petit esclave orphelin :**

La chienne qui est, ici, dans ce récit, une interface entre Le Petit esclave orphelin et les dieux pour sauver sa vie, dans la mesure où il était allaité par cette bête. Le lait est un aliment qui a un symbole de la bénédiction de dieu ; elle sauve ce petit garçon devant la mort car elle est considérée comme une mère nourricière de ce pauvre garçon. Malek Chebel affirme cet aspect symbolique du lait, il écrit : "Le lait dans l'univers islamique est un aliment béni de dieu. Il est partout le signe d'un heureux présage[(10)]". Cet aliment est partagé avec les chiennons, enfants de cette chienne qui étaient considérés comme ses cousins mythiques et élevés avec lui dans une petite grotte. Ce récit mythique semble avoir la même thématique que le mythe fondateur de Rome raconté par Aurélien Thibault. Il est une variance de signifiance et de thématique du mythe fondateur de Rome bien que la civilisation malgache ne soit pas d'origine latine mais d'origine austronésienne, bantoue et arabe. Le dieu Mars tombe fou amoureux de la jeune fille qui accouche de jumeaux : Romulus et Rémus. Amulius fait alors emmurer la vestale et condamne les nourrissons à être jetés dans le Tibre. Les enfants sont abandonnés dans une fondrière, sur les rives du fleuve en crue, par le serviteur chargé d'exécuter la sentence. Ils sont alors recueillis par une louve qui les allaite dans la grotte du Lupercal, au pied du Palatin. Par la suite, le berger Faustulus, témoin de ce prodige, recueille les jumeaux au pied du Ficus Ruminalis (figuier sauvage) situé à l'entrée de la grotte et les élève, en compagnie de son épouse Acca Larentia[(11)]". Cette démarche intertextuelle dans ce travail convient à l'idée de Michaël Riffaterre, il écrit : "La véritable signifiance du texte réside dans la cohérence de ses références de forme à forme et dans le fait que le texte répète ce dont il parle, en dépit de variations continues dans la manière de dire[(12)]".

En d'autres termes, l'intertextualité donne la liberté au lecteur de saisir le sens d'un texte par rapport à d'autres textes, dans la mesure où elle est la perception, par le lecteur, de rapports entre une œuvre et d'autres œuvres littéraires ou non littéraires qui l'ont précédée ou suivie. Le lecteur, avec sa propre culture générale, joue un rôle crucial dans la reconnaissance et l'interprétation de ces relations. Dans cette démarche, on peut dire alors que même entre des sociétés différentes, il y a certaines identités culturelles communes entre elles. Ces cultures peuvent se partager entre ces sociétés ; cela signifie que l'origine de l'humanité était unique. L'homme, par l'unicité de son origine : d'origine africaine selon la paléontologie, peut partager la même culture même s'il est issu de différents continents et de différentes races.

1. Chienne, symbole de la puissance humaine contre la mort :

La louve ou la chienne, qui est une famille de canidés, incarne le symbole de la puissance humaine qui outrepasse toutes les contraintes mortelles de la vie. Le Petit esclave orphelin était aussi nourri par une chienne. Cette bête l'avait traité comme ses enfants jusqu'à ce qu'il ait pu prendre sa vie, en commençant par faire la pêche comme son activité principale. Il devient revécu dans son espace salvateur de son enfance, au bord de l'eau et dans la forêt. Sa pêche y était bonne. Par intertexte, c'est comme les Rangonala ou Ranginala chez les Tsimihety qui considèrent la pêche comme une activité mythique et leur pêche est toujours bonne en tant que descendants de la Sirène, un être amphibien selon un autre mythe tsimihety que nous avons recueilli et analysé. Le poisson est leur aliment mythique(13). Il s'agit donc de l'auto-textualité ou de l'intertextualité interne dans ce récit. Cependant, Le Petit esclave orphelin prend le poisson comme son aliment avant qu'il eût découvert les aliments lui offerts par les dieux : la viande de zébu et le riz. Il nous semble qu'il a partagé le fruit de sa pêche avec les chiens ; car ils constituent ensemble une communauté dans la jungle. Le lien

symbolique entre l'homme et la nature continue pour assurer l'équilibre écologique. La famille salvatrice du Le Petit esclave orphelin lui permet de conduire seul sa vie. La pêche, qui est une activité aquatique, est le début de son activité ; elle lui permet aussi de trouver miraculeusement une nouvelle activité bénie des dieux : l'agro-élevage qu'il garde pour toujours. Puis, par intertexte, il a partagé ce type de travail aux autres personnes qui suivent son mode de vie. Il continue de vivre avec les chiens dans cette nouvelle activité qui est considérée comme une bénédiction divine. La vie de l'homme ne se réduit pas à l'état zoologique quand il vit avec les chiens, mais elle contribue à l'équilibre écosystémique, car l'homme a besoin de la nature pour assurer l'harmonie et l'équilibre de sa vie. L'eau est aussi un élément naturel qui permet au Le Petit esclave orphelin de pratiquer la pêche, une activité bénie des dieux, car ce récit affirme : "Un jour, lorsqu'il pêchait, il trouva des troupeaux de bêtes ayant des cornes et des robes différentes à sortir de l'eau. Il entendit des voix bizarres venant du ciel qui dirent : domptez ces bêtes et élevez-les pour vous aider à cultiver la terre. Je vous envoie des grains pour y cultiver". Ce passage montre que le nouveau mode de vie du Le Petit esclave orphelin ne vient pas seulement des dieux, mais que la viande de zébu et le riz deviennent les aliments sacrés.

2. Découverte des zébus et des grains, sources des aliments sacrés :

L'eau continue à sauver la vie du Le Petit esclave orphelin ; elle lui donnait ces bêtes, dont leur nom restait encore énigmatique dans ce récit. Il nous semble que ces bêtes dont on parlait dans ce texte sont appelées en tsimihety "aomby" ou "omby" en malgache en général, ce qui signifie bœuf. Ce terme vient du swahili "nombe". La langue swahilie ou son dérivé est une langue parlée par la majorité des pays de l'Afrique australe, y compris Madagascar. En passant de l'Inde et de l'Afrique australe, les zébus à bosse qui existent actuellement à

Madagascar étaient originaires de l'Inde car ils sont appelés "Bos taurus indicus", des bovidés domestiques descendant d'une sous-espèce indienne de l'aurochs. Robert Jaovelo-Dzao mentionne dans son étude sur les mythes malgaches d'origine antakaraña que les zébus sont d'origine aquatique ; c'est-à-dire qu'ils viennent de la mer(14). L'eau de mer appelée "ranomasiñy" en tsimihety a deux sens qui signifient littéralement eau salée ; cette eau salée est considérée par les Tsimihety sacrée, "masiñy", elle est différente des autres eaux, dans la mesure où elle est un lieu d'origine des zébus à Madagascar selon les divers mythes malgaches. La viande et le riz sont des aliments sacrés qui sont inséparables des rituels religieux malgaches. Tout cela est si nécessaire pour la compréhension du sens de ce récit en tant que situation contextuelle ; celle-ci rend poétique ce récit ; cette idée est corroborée par Jean Michel Adam, il écrit : "Le contexte entre dans la construction du sens des énoncés. En effet, tout énoncé, aussi bref ou complexe soit-il, a toujours besoin d'un co(n)texte(15)". Les Tsimihety utilisent l'eau de mer ou l'eau salée quand ils font le "jôro", une prière d'invocation de Dieu, des ancêtres et des autres divinités assimilées pour demander la bénédiction de leur activité pastorale, ils prient ces divinités en utilisant l'eau de mer ou l'eau salée comme un objet rituel pour que le nombre de leurs troupeaux augmente et que ces bêtes soient épargnées d'un malheur ; car l'eau de mer est un symbole du lieu d'origine des zébus. L'usage de l'eau de mer ou de l'eau salée dans cette prière rappelle de manière intertextuelle l'origine mythique des zébus. Elle est comme un chemin qui conduit premièrement les Tsimihety à la vénération du zébu, dans la mesure où cette bête vient des dieux. Maurice Godelier a expliqué ce rapport entre la croyance et le symbole ; il affirme que : "Quand des symboles sont inventés pour servir des croyances religieuses, certains d'entre eux changent de nature, subissent une véritable transmutation(16)". Les zébus sont donc élevés par l'homme pour lui servir à travailler la terre, comme

les rizières car les grains qui n'avaient pas le nom mentionné dans ce récit seraient le riz. Ce riz est un aliment de base des Malgaches, semble-t-il, emporté par leurs ancêtres d'origine austronésienne en passant par l'Océan Indien et par l'Afrique australe jusqu'à son arrivée à Madagascar ; il est d'origine asiatique selon diverses analyses faites par les archéologues. Il est aussi don des dieux dans ce mythe, c'est-à-dire qu'il est un aliment sacré comme la viande de bœuf. La consommation du riz et de la viande de bœuf est vraiment un régal lors des rites religieux malgaches, comme les rites post-mortuaires. Ces rites sont religieux et festifs, comme le "famadihana". Maurice Rabemanantsoa a affirmé lors de son analyse sur cette thématique que cette cérémonie religieuse est le moment de retrouvailles entre les vivants et les morts qui mérite d'être fêté. Il est exprimé par le repas grandiose : la viande de bœuf accompagnée du riz. Les gens y dansent la musique folklorique malgache pour manifester leur joie[17]. Les Tsimihety dans le monde rural ne consomment la viande de bœuf que presque aux événements rituels religieux et lors des grandes fêtes, comme le nouvel an et la fête nationale. Tous les rites mortuaires tsimihety sont marqués par un sacrifice du zébu car les Tsimihety, comme les autres Malgaches, croient que la vie sur terre est comme celle au-delà. Les ancêtres, dans leur croyance, travaillent comme les vivants dans leur monde. Ils ont besoin des zébus pour travailler afin qu'ils puissent continuer les entreprises qu'ils ont entretenues dans la vie sur terre ; ils bénissent et protègent leurs descendants. La viande de bœuf lors des funérailles est aussi comme leur viatique dans les processus de l'ancestralité, mais ce n'est pas uniquement une sorte de récompense des efforts déployés par les gens qui assistent à ces funérailles. Louis Thomas Vincent explique cette dimension ethnologique du repas funéraire ; il affirme : "En Afrique noire, les sacrifices et libations accomplis lors des rites funéraires apportent au défunt le complément de forces dont il a besoin pour surmonter les

épreuves du passage vers le monde des ancêtres[(18)]". Cependant, pour les Tsimihety pauvres, ils éprouvent des difficultés à faire leur vie dans le monde terrestre et à assurer l'accès de leurs âmes dans le monde des ancêtres, dans la mesure où la vie au-delà est analogue à celle sur terre. C'est-à-dire que lorsqu'ils seront morts, c'est très difficile pour les pauvres de surmonter les épreuves du passage de leurs âmes vers le monde des ancêtres. La raison en est que le bœuf coûte cher.

L'analyse de ce récit mythique relève des divers discours socioculturels malgaches qui ne sont pas homogènes mais aussi hétérogènes à cause des différentes facettes de sa lecture transversale. Le résultat de la lecture sémiotique textuelle de ces discours constitue un bloc de signifiants. Ahmed Kharbouch explique de manière linguistique cette notion de la culture ; il écrit : "La culture est un "ensemble signifiant" dont le plan de l'expression est formé par les pratiques, surtout verbales, des membres d'une société, la plupart, quoi qu'on en dise, codées et ritualisées, et dont le plan du contenu est un système de valeurs organisé comme un étagement de "codes" ("code", car c'est ce qui permet de rendre un comportement intelligible) homogènes relatifs à différents secteurs de la vie sociale[(19)]". Dans ce récit, Le Petit esclave orphelin devient riche car sa vie est convoitisée par les gens de son village, car il est une personne bénie de dieu. Il garde la riziculture et l'élevage bovin comme de sa vie. Ce récit mythique reflète la chute de l'esclavagisme qui était pratiqué à Madagascar. Mais, le référent à l'esclave existe toujours de manière intertextuelle si on n'a pas des moyens pour développer la vie. Même si on est descendant royal, on peut devenir un esclave et être opprimé par les autres si on n'a pas les moyens pour sortir de la pauvreté. Au contraire, si on a ces moyens et est capable de les valoriser, on devient roi et domine dans le domaine socioéconomique. Voyons la référence à cette idée qui parle de la vie du Le Petit esclave orphelin : "Le mode de vie du Petit esclave orphelin était convoitisé par tout le monde

car il devenait très riche par la possession en grand nombre de ces bêtes et ces grains comme la base de l'aliment non seulement de ce jeune homme mais pour tout le monde. Il fut intronisé par les gens de son village comme leur roi, car il était si respecté par les villageois par sa richesse inestimable". Le Petit esclave orphelin, lui, devient roi et riche, dans la mesure où il semble qu'il pouvait satisfaire les besoins alimentaires des gens ; ces derniers étaient sauvés par lui de la famine, tandis que l'ancien roi ne pouvait pas le faire. En effet, les gens tournaient leur dos contre ce souverain irresponsable ; car il a commis une violence envers son peuple du fait de laisser ce peuple victime de la famine. Son pouvoir était donc tombé, dans la mesure où son peuple s'est soulevé contre lui car il a porté atteinte au droit de nourrir dignement son peuple à cause de son irresponsabilité envers ce peuple devant la famine. Il s'agissait d'un changement du régime monarchique vers le régime démocratique. Mais, ici, dans l'intertextualité de ce texte mythique est la démocratie directe sans avoir passé par l'élection, il s'agit de la démocratie ochlocratique[20].

C'est-à-dire même dans le mythe se trouve un embryon de la démocratie qui est un régime politique idéal dans la société moderne. Ce roi détrôné, ses descendants et ses collaborateurs étaient tombés dans la pauvreté et traités par les gens riches comme esclaves car il semble que toutes leurs richesses avaient été emportées par les gens en colère contre eux. L'ombre de l'esclave et de l'esclavage juridiquement aboli plane encore dans l'imaginaire social et dans les relations interpersonnelles à Madagascar ; ce qui signifie que ce texte n'est pas fictif, mais qu'il parle de la réalité. La présence de ce phénomène peut s'imaginer à partir de la consommation alimentaire d'une personne et sa famille. L'aliment consommé par une personne peut révéler son statut social digne et le pouvoir qui y est attaché.

**Conclusion**

Ce texte qui est l'objet de notre analyse est un texte littéraire, figuré dans la littérature orale, mais il est à cheval entre une branche de l'anthropologie alimentaire qui s'intéresse à l'ensemble des activités de production, de distribution, de consommation alimentaire et aux pratiques culturelles et religieuses. Les rapports du signifiant et du référent entre elles constituent le sens de ce texte mythique ; c'est son intertextualité. Tout cela s'ajoute aux représentations sociales qui s'y rattachent. L'alimentation y est un objet d'étude en soi mais aussi il s'agit du fait social total qui touche le fonctionnement de la société malgache. Le manque de l'aliment de base des Malgaches : la viande de zébu et le riz peut créer un chaos social. Pour eux, ces deux aliments sont aliments des vivants et aliments des morts dans leur vision du monde. On devrait tenir compte ce récit mythique ; il n'est pas un simple récit fantastique ; mais, il s'agit de l'avertissement qui peut être utilisé pour rappeler les dangers du vice car la crise économique qui frappe le pays actuellement induit toujours à la crise alimentaire et elle termine à la crise politique. La raison en est que cette crise alimentaire due à la chute du pouvoir d'achat des Malgaches ; elle va créer leur colère et celle de leurs ancêtres, dans le sens où les Malgaches sont démythifiés de leurs imaginaires alimentaires qui sont toujours sacrés pour eux. Vivre avec un objet sacré, un être consacré et manger des aliments sacrés sont considérés par les Malgaches comme permettant de s'épargner les maux dans leur vie et ils peuvent tisser un lien socio-sacral avec leurs ancêtres. Il s'agit pour eux un acte blasphématoire qui peut bouleverser l'ordre social malgache, car la lecture intertextuelle de cette idée signifie un outrage envers la divinité de leurs ancêtres et envers eux-mêmes, dans la mesure où la pauvreté qui empêche les Malgaches à vénérer toutes leurs divinités ; leur vie devient souillure, ce qui déstabilise leur vie socio-sacrale ; Mircea Eliade affirme la source de cette idée chez les Malgaches, il disait : "L'homme des

sociétés archaïques a tendance à vivre le plus possible dans le sacré ou dans l'intimité des objets consacrés"[21]. La raison en est que la vie humaine est toujours sacrée. La démythification de ce texte est donc un avertissement pour les autorités malgaches sur l'éventuel trouble social car le peuple est dépossédé de ces aliments sacrés.

**Annexe, corpus :**

Le Petit esclave orphelin.

Il était une fois un garçon unique d'un couple esclave, orphelin du père et de la mère. A la mort de ses parents, il était banni par sa communauté d'esclave, par les membres de sa famille proche du son côté paternel et maternel comme étant un enfant maudit et paria car dès sa naissance, ses parents furent morts foudroyés et une partie du village eût été incendié. Un grand doyen du village de son maître et un devin du roi au village disaient que ce garçon maudît et paria. Il faut lui enlever de notre village et jetez-le à la forêt et au bord de mer, parce que sa naissance semait du malheur à notre village. Au moins, il y trouvait des bêtes sauvages pour lui offrir à quoi manger ou le tuer, car il semble qu'il est difficile pour nous de le tuer directement. Foutez-le-nous le camp ce garçon maudit.

- Oui, disait les villageois.

Ce garçon fût jeté à la forêt et au bord de mer par sa grand-mère maternelle car cette dernière était ordonnée par un doyen du village de son maître et ce devin pour le faire. Cette vieille dame est pauvre, misérable et grouillée de poux dans ses cheveux et son vêtement déchiré ; elle n'avait pas presque la force de marcher à cause de sa vieillesse, comme s'il s'agissait aussi de stratagème de la société de lui débarrasser. Cette pauvre vieille dame déposa son petit garçon, Le Petit esclave orphelin dans ces endroits indiqués par ces deux grandes personnes. Miraculeusement, une vague marine lui frappa d'un coup pour débarrasser ses bestioles dans son corps et elle devient lui revitaliser sa force. En effet, cette vieille dame pauvre et

misérable pouvait renter au village et les villageois l'avaient accueilli avec joie comme si la malédiction était débarrassée des villageois. Le Petit esclave orphelin y eût trouvé par une chienne. Cette chienne lui amenait dans sa petite grotte pour l'allaiter avec ses enfants. Les chiennons lui demandèrent à sa mère.

- Maman, où était trouvé ce petit humain ?

La chienne disait à ses enfants :

- J'ai le trouvé à la forêt et au bord de mer.

Les chiots disent à leur maman :

- O ! Il est mignon.
- Oui, les enfants ! Il est mignon, disait la chienne.
- Faites-le comme tes enfants, maman.
- Oui, les enfants ! Il est comme tes frères.

Lorsque le Petit esclave orphelin était assez grand, il prend seul sa vie. Il habitait au bord de l'eau ; il faisait la pêche comme son activité. Sa pêche est toujours bonne. Un jour, lorsqu'il pêchait, il trouva des troupeaux des bêtes ayant des cornes et des robes différentes à sortir de l'eau. Il entendît des voix bizarres venant du ciel dit : "domptez ces bêtes et élevez-les pour vous aider de cultiver la terre. Je vous envoie des grains pour y cultiver" .Il immole l'une de cette bête avant de planter ces grains, dont sa chaire était lui consommée et partagée aux humains. La récolte de ces grains était bonne. Ces humains mangent tous les jours les grains de cette plante. Ils faisaient cette bête comme un sacrifice avec ces grains pour les funérailles de leur mort à l'hommage des dieux qui leur offre premièrement au Petit esclave orphelin. Ils mangent la viande de cette bête sacrifiée avec ces grains tandis que les os de cette bête sacrifiée étaient lancés aux chiens qui étaient toujours fidèles aux humains en souvenir du Le Petit esclave orphelin sauvé par une chienne et il était élevé par celle-ci. Les chiens jusqu'aujourd'hui gardent les humains et leur village. Ils les accompagnent aux champs et les aident dans la chasse. Le mode de vie du Petit esclave orphelin était convoité par tout le monde car il devenait

très riche par la possession en grand nombre de ces bêtes et ces grains comme la base de l'aliment non seulement de ce jeune homme mais pour tout le monde. Il intronisa par les gens de son village comme leur roi, car il était si respecté par les villageois par sa richesse inestimable bien que l'ancien roi et ses descendants avec le doyen du village et le devin de ce roi deviennent esclaves car ils devenaient pauvres, misérables et parias.

**Notes :**

1 - Jean Claude Mouyon : Beko ou La nuit de Grand Homme, Bibliothèque malgache, Antananarivo 2008, p. 8.

2 - Michaël Riffaterre : La production du texte, Seuil, Paris 1979, p. 38.

3 - Moruwawon Babatun de Samuel et Toluwalope Olubukola Oyeniyi : "Traduction et intertextualité", International journal of humanities and cultural studies, Vol. 5, Issue 1, June 2008, p. 250,
URL : http://www.ijhcs.com/index.php/ijhcs/index, consulté le 10/7/2025.

4 - Tzvetan Todorov : "Grammaire du récit", Poétique de la prose, Seuil, Paris 1978, p. 50.

5 - Julia Kristeva : Sémiotika. Recherches pour une sémanalyse, Seuil, Paris 1969, p. 146.

6 - Michaël Riffaterre : La production du texte, Seuil, Paris 1979, p. 75.

7 - Noël Jacques Gueunier : "Un conte de fées malgaches : la princesse faite esclave", Omaly sy Anio, Revue d'Etudes Historiques n° 13-14, janvier, juin, décembre, Antananarivo 1981, pp. 18-51.

8 - Roland Posner : "Sémiotique de la culture et théorie des textes". Etudes littéraires, 21(3), 1989, pp. 157-175.
ULR : https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation, consulté le 8 juillet 2025.

9 - Bricas Nicolas et Walser Marie : "Alimentation et relation aux autres", Chaire Unesco. Alimentation du monde,
URL : https://www.chaireunesco-adm.com/Chapitre-L-alimentation-comme-relations-aux-autres, 2021, pp. 43-55, consulté le 16 juillet 2025.

10 - Malek Chebel : Dictionnaire des symboles musulmans : rites, mystique et civilisation, Albain Michel, Paris, p. 242.

11 - Aurélien Thibault : "Légendes des origines de Rome", URL : https: www.terralto.com/destination/rome/art-histoire, consulté le 10/7/2025.

12 - Michaël Riffaterre : La production du texte, Seuil Paris 1979, p. 75.

13 - Guy Razamany : "Mythe et littérature sur l'origine des Rangonala chez les

Tsimihety à Madagascar", Akofena**,** Revue scientifique des Sciences du Langage, Lettres, Langues & Communication, Université Félix Houphouët-Boigny (Côte d'ivoire), n° 003, vol. 1, mars, 2021, pp. 79-88.

14 - Robert Jaovelo-Dzao : Mythes, rîtes et transes à Madagascar, Ambozontany, Karthala, Fianarantsoa, Paris 2005, p. 67.

15 - Jean-Michel Adam et al. : "Textes/Discours et Co(n)textes". Entretiens avec Jean-Michel Adam, Combettes Bernard, Pratiques : linguistique, littérature, didactique, n° 129-130, 2006 ; ULR : https://www.persee.fr/doc/prati-0338-2389-2006-num-129-1-2094, consulté le 16 juillet 2025.

16 - Maurice Godelier : L'imaginé, l'imaginaire et le symbolique, CNRS, Paris 2015, p. 14.

17 - Maurice, Rabemanantsoa : Le famadihana et la résurrection des morts. Etude malgacho-biblique d'un rite en relation avec la foi en la résurrection, Le Harmattan, Paris 2020, p. 65.

18 - Louis-Vincent Thomas : Rites de mort. Pour la paix des vivants, Fayard, Paris 1985, pp. 162-163.

19 - Ahmed Kharbouch : "Mise au point : culture comme ensemble signifiant", Nouveaux Actes Sémiotiques n° 113. Le statut sémiotique de la culture, 2010 ; URL : https://doi.org/10.25965/as.1767, consulté le 16 juillet 2025.

20 - "L'ochlocratique" vient du grec "okhlokratia" qui signifie un régime politique où la foule exerce le pouvoir, souvent de manière désordonnée et violente.

21 - Mircea Eliade : Le sacré et le profane, Gallimard, Paris 1965, p. 120.

## Références :

1 - Adam, Jean-Michel et al. : "Textes/Discours et Co(n)textes". Entretiens avec Jean-Michel Adam et Combettes Bernard, Pratiques : linguistique, littérature, didactique, n° 129-130, 2006, ULR : https://www.persee.fr/doc/prati_0338-2389-2006-num-129-1-2094, consulté le 16 juillet 2025.

2 - Aurélien, Thibault : "Légendes des origines de Rome. D'Enée à Brutus, les mythes fondateurs de Rome", 2024, URL :

3 - Babatun de Samuel, Moruwawon et al. : "Traduction et intertextualité", International journal of humanities and cultural studies, Vol. 5, Issue 1, June 2008, URL : http://www.ijhcs.com/index.php/ijhcs/index, consulté le 10 juillet 2025.

4 - Bricas, Nicolas et Marie Walser : "Alimentation et relation aux autres ", Chaire Unesco. Alimentation du monde, 2021,

5 - Chebel, Malek : Dictionnaire des symboles musulmans : rites, mystique et

civilisation, Albain Michel, Paris 2001.
6 - Eliade, Mircea : Le sacré et le profane, Gallimard, Paris 1965.
7 - Godelier Maurice : L'imaginé, l'imaginaire et le symbolique, CNRS, Paris 2015.
8 - Gueunier, Noël-Jacques : "Un conte de fées malgaches : la princesse faite esclave", Omalysy Anio, Revue d'Etudes Historiques, n° 13-14, janvier-juin, décembre, Antananarivo 1981.
9 - Jaovelo-Dzao, Robert : Mythes, rîtes et transes à Madagascar, Ambozontany, Karthala, Fianarantsoa, Paris 2005.
10 - Kharbouch, Ahmed : "Mise au point : culture comme ensemble signifiant ",Nouveaux Actes Sémiotiques n° 113 .Le statut sémiotique de la culture,2010 ; ULR :https://doi.org/10.25965/as.1767, consulté le 16 juillet 2025.
11 - Kristeva, Julia : Sémiotika. Recherches pour une sémanalyse, Seuil, Paris 1969.
12 - Louis-Vincent, Thomas : Rites de mort. Pour la paix des vivants, Fayard, Paris 1985.
13 - Mouyon, Jean Claude : Beko ou La nuit de Grand Homme, Bibliothèque malgache, Antananarivo 2008.
14 - Posner, Roland : "Sémiotique de la culture et théorie des textes". Etudes littéraires, 21(3), 1989, ULR : https://apropos.erudit.org/fr/, consulté le 8 juillet 2025.
15 - Rabemanantsoa, Maurice : Le "famadihana" et la résurrection des morts. Etude malgacho-biblique d'un rite en relation avec la foi en la résurrection, Le Harmattan, Paris.
16 - Razamany, Guy : "Mythe et littérature sur l'origine des Rangonala chez les Tsimihety à Madagascar ", Akofena**,** Revue scientifique des Sciences du Langage, Lettres, Langues &Communication, Université Félix Houphouët-Boigny (Côte d'ivoire), n°003, vol.1, mars, 2021.
17 - Riffaterre, Michaël : La production du texte, Seuil, Paris 1979.
18 - Tzetan, Todorov : "Grammaire du récit", Poétique de la prose*,* Seuil, Paris.
https://www.terralto.com/blog/infos-destinations/legendes-des-origines-de-rome, consulté le 16 juillet, 2025.
URL : https://www.chaireunesco-adm.com/Chapitre-L-alimentation-comme-relations-aux-autresconsulté le 16 juillet 2025.

Textes en langue arabe

ردمد 1112-5020
ردمدإ 2602-6945

# حوليات التراث

مجلة علمية محكمة سنوية ذات الوصول المفتوح
تعنى بمجالات التراث والمثاقفة

25
2025

✳ منشورات جامعة مستغانم، الجزائر

# حوليات التراث

مجلة علمية محكمة سنوية تعنى بمجالات التراث
تصدر عن جامعة مستغانم

العدد 25، سبتمبر 2025

© حوليات التراث، جامعة مستغانم
(الجزائر)

# هيئة التحرير

***


**مدير المجلة ورئيس تحريرها**

أد. محمد عباسة

**لجنة القراءة**

أد. محمد قادة ( الجزائر)
أد. طانية حطاب ( الجزائر)
أد. عبد القادر فيدوح (قطر)
د. فريدة مغتات (الجزائر)
أد. حاج دحمان (فرنسا)
د. عبد الوهاب بن دحان (الجزائر)
د. حكيم بوغازي (الجزائر)
د. رزيتا عيلاني (إيران)
د. فوزية بقدوري (الجزائر)
د. ناتاليا نونس (البرتغال)
أد. حسين بن عائشة (الجزائر)
د. أنتيجون ساميو (اليونان)

**الهيئة الاستشارية**

أد. علي ملاحي (الجزائر)
أد. باتريك لود (الولايات المتحدة)
أد. عبد القادر هني (الجزائر)
أد . محمد الحفظاوي (المغرب)
أد. العربي جرادي (الجزائر)
أد. إريك جوفروا (فرنسا)
أد. الشارف لطروش (الجزائر)
أد. زكريا سيافليكيس (اليونان)
أد. عبد القادر توزان (الجزائر)
د. صالح انجاي (السنغال)
أد. أحمد إبراهيم (الجزائر)
أد. عمر إسحاق أوغلو (تركيا)



**المراسلات**

مجلة حوليات التراث
كلية الآداب والفنون
جامعة مستغانم، الجزائر

**البريد الإلكتروني**

annales@mail.com

**موقع المجلة**

http://annalesdupatrimoine.wordpress.com

ردمد 1112-5020 / ردمدإ 2602-6945

***

مجلة إلكترونية تصدر مرة واحدة في السنة

## إرشادات المؤلفين

**حوليات التراث** مجلة علمية محكمة سنوية، مفتوحة الوصول، تصدرها جامعة مستغانم بالجزائر، وتنشر مقالات بحثية أصلية في جميع مجالات التراث: الأدب واللغة والفنون والعلوم الإنسانية، باللغات الثلاث العربية والفرنسية والإنجليزية.

**قواعد النشر:**

يجب على المؤلفين الالتزام بالتوصيات التالية:

1) يكتب النص بخط (Simplified Arabic) قياس 14، عادي، مضبوط، بمسافات 1سم بين الأسطر، وهوامش 2.5 أعلى وأسفل و4.5 يمين ويسار، حجم الصفحة (A4).

2) يجب ألا يتجاوز النص، بما في ذلك القائمة الببليوغرافية، 20 صفحة.

3) يجب كتابة المقال بتنسيق وورد وامتداد (doc).

4) يجب أن يكون عنوان المقال أقل من سطر واحد.

5) اسم الباحث (الاسم واللقب).

6) تعريف الباحث (الرتبة، الاختصاص، مؤسسة الانتماء والبريد الإلكتروني).

7) لا تقبل المجلة المقالات التي يشارك فيها مؤلفان أو أكثر، فقط المقالات التي يكتبها مؤلفون فرديون. ومع ذلك، يمكن لطلاب الدكتوراه إشراك مشرفيهم.

8) يجب على المؤلف إرفاق ملخص مكون من 15 سطراً كحد أقصى ويتضمن خمس (5) كلمات مفتاحية.

9) يجب أن يكون العنوان الرئيسي والملخص والخمس كلمات رئيسية بلغة المقال وباللغة الإنجليزية.

10) يجب ألا يحتوي النص على حروف تحتها خط أو بالبنط العريض أو مائلة باستثناء العناوين التي قد تكون بالخط العريض.

11) اترك مسافة 1 سم في بداية الفقرات.

12) مستويات التقسيم الفرعي (العنوان 1، العنوان 2، العنوان 3: بخط عريض) مرقمة بالأرقام العربية، (العنوان الفرعي أ، العنوان الفرعي ب، العنوان الفرعي جـ: بخط عادي)، مرتبة أبجديا.

13) لا ترقّم الكلمتين "مقدمة" و"خاتمة".
14) يجب أن يتبع العناوين بنقطتين رأسيتين (:).
15) يوصى باستخدام عناوين وعناوين فرعية قصيرة لا تتجاوز سطراً واحداً.
16) تستخدم الأحرف الكبيرة فقط في الحرف الأول من الكلمة الأولى من العناوين والجمل باللغات الأجنبية.
17) يجب على المؤلف استخدام علامات الاقتباس الإنجليزية فقط "..."، والأقواس (...) وشرطات الزر 6 (-).
18) لا تُقبل علامات الاقتباس الفرنسية «...»، والأقواس المتموجة {...}، والأقواس المربعة [...]، والأقواس المزخرفة ﴿...﴾، وشرطات الزر 8 (–) والعلامات النجمية (*).
19) لأسباب تتعلق ببيئة العمل، لا يتم قبول جميع العناصر المرئية (جدول، رسم، رسم بياني، شكل، صورة...) والرموز.
20) يجب على المؤلف تحويل الجداول إلى نصوص.
21) تكتب الأسماء الأجنبية بالعربية أولا ثم بالأحرف اللاتينية بين قوسين، ولا تكتب بالكامل بأحرف كبيرة.
22) ضع مسافة غير منقسمة بعد علامات الترقيم: نقطة، فاصلة، فاصلة منقوطة، نقطتان رأسيتان، 3 علامات حذف، علامة استفهام، علامة تعجب.
23) يجب أن تكون الهوامش المرجعية في نهاية المقال ومرقمة تتابعياً.
24) تكتب الإحالة إلى الهامش بين قوسين، إلى الأعلى[2] وتوضع قبل علامات التنقيط.
25) يجب ألا تحتوي الملخصات والكلمات المفتاحية والعناوين الرئيسية الفرعية على إحالات.
26) يجب أن تكون الهوامش على النحو التالي:
- كتاب: (الاسم واللقب للمؤلف: عنوان الكتاب، دار النشر، رقم الطبعة، مكان وتاريخ النشر، المجلد أو الجزء (إن وجد)، الصفحة).
- مقال في مجلة: (الاسم الأول والأخير للمؤلف: "عنوان المقال"، اسم المجلة، المجلد

و/أو العدد، تاريخ ومكان النشر، الصفحة).

27) تُدرج قائمة المصادر والمراجع في نهاية المقال بالترتيب الأبجدي حسب اسم العائلة للمؤلف الأول، (اللقب، الاسم: عنوان الكتاب، الناشر، رقم الطبعة، مكان وتاريخ النشر).

28) لا تضع المراجع الببليوغرافية في المتن.

29) رموز الترجمة الصوتية لبعض حروف العلة والحروف الساكنة العربية المستخدمة في المجلة: أ='، ā؛ ث=th؛ ح=ḥ؛ خ=kh؛ ذ=dh؛ ش=sh؛ ص=ṣ؛ ض=ḍ؛ ط=ṭ؛ ظ=ẓ؛ ع=ʻ؛ غ=gh؛ ق=q؛ و=w، ū؛ ي=y، ī؛ ى=ā؛ فتحة=a؛ ضمة=u؛ كسرة=i؛ تنوين=n؛ شدة=حرف مزدوج؛ ال=al.

30) رموز التحويل الصوتي للحروف العربية إلى حروف لاتينية تخص فقط قائمة المصادر والمراجع في نهاية المقال وليس المتن.

- يجب تقديم المقال وفق المعايير التي تقترحها المجلة دون أخطاء إملائية أو نحوية.
بإمكان المؤلف نشر مقالين في عددين متتاليين إذا كان المقالان من الموضوع نفسه.
- يمكن لهيئة التحرير تعديل هذه الشروط دون أي إشعار.
- ترسل المساهمات باسم مسؤول التحرير على البريد الإلكتروني للمجلة.
- تحتفظ المجلة بحقها في حذف أو إعادة صياغة بعض الجمل أو العبارات التي لا تتناسب مع أسلوبها في النشر.
- تحتفظ المجلة بالحق في عدم نشر أي مقال دون إبداء الأسباب ويعد قرارها نهائيا.
- ترتيب البحوث في المجلة لا يخضع لأهميتها وإنما يتم وفق الترتيب الأبجدي لأسماء المؤلفين بالحروف اللاتينية.
- تصدر المجلة في منتصف شهر سبتمبر من كل سنة.
- المقالات المنشورة تعبر عن آراء مؤلفيها فقط وليس بالضرورة عن رأي المجلة.

# فهرس الموضوعات

تاريخ آداب الشعوب الإسلامية الهندية
د. محمد عباسة 9
الشّخصية بين إكراهات الغربة وهاجس الهُوية في رواية "نبَّاش زنقَة بارِيس" لعبد الله طواف
د. الحسين اخليفة 25
السؤال الإ يتيقي في الفلسفة والشعر العربي المعاصر
د. إيمان محمد ربيع بالو 43
صفات الوليّ الصالح من خلال كتابات الشيخ الحاج مالك سي
د. محمد ألف سيسه 63
رحلة الإعلان عبر الزمن من عصر النقش الحجري إلى عصر التطور التقني
كرار حيدر هاتف 83
تجربة الكتابة النقدية لدى سمير الخليل
د. طانية حطاب 99
الإعلام الرقمي
ابتهال جاسم رشيد 111
جهود الدكتور حاتم صالح الضامن في علوم القرآن
د. عمر إبراهيم محمد الطائي 123

مجلة حوليات التراث، العدد 25، 2025، ص 9 - 24
P-ISSN 1112-5020 / E-ISSN 2602-6945

# تاريخ آداب الشعوب الإسلامية الهندية

د. محمد عباسة
جامعة مستغانم، الجزائر

**الملخص:**

عرفت شبه القارة الهندية لغات عديدة عبر العصور، منها لغة البالي والدرافيدية والتاملية والبنغالية والأردية والملايوية بالإضافة إلى الفارسية والعربية. وأما اللغة السنسكريتية فهي من أقدم اللغات الهندية وقد ارتبطت بالطقوس الدينية. وتعد قصائد "المهابهاراتا" و"الرامايانا" من أقدم الملاحم التي عرفتها اللغة السنسكريتية في الأدب الهندي. تعود العلاقات بين العرب والهند إلى القرن السابع قبل الميلاد عندما كانت قوافل التجار تقطع المسافات ما بين شبه جزيرة العرب وشبه قارة الهند. تعّرف الهنود على الدين الحنيف عن طريق التجار العرب في أول الأمر، وبعد ذلك فتح الملوك شبه القارة من الشمال. فالكثير من التجار والرحالة العرب استقروا في الهند وتزوجوا بها. لقد جاء في المصادر أن هارون بن موسى الملتاني هو أول هندي نظم القصائد باللغة العربية؛ كما ازدهرت اللغة العربية في عهد المماليك بالهند وأنشئت المدارس لتعليم اللغة العربية وآدابها، فأُلّفت كتب قيمة باللغة العربية في العلوم الدينية بالإضافة إلى المعاجم والكتب اللغوية. وفي العصر الحديث عرفت الهند عدة أدباء ومفكرين مزجوا أدبهم بالفكر وعلوم الدين، ووظفوا شعرهم ومقالاتهم، في الدعوة إلى التحرر من الاستعمار الأوروبي وإصلاح الأمة الإسلامية. هذا البحث من بين المحاضرات التي ألقيناها على طلبة الماستر في الأدب المقارن والعالمي.

**الكلمات الدالة:**

الأدب الهندي، اللغة السنسكريتية، باكستان، الملايو، الأردية.

## History of the literature of the Indian Islamic peoples

Prof. Mohammed Abbassa
University of Mostaganem, Algeria

**Abstract:**

The Indian subcontinent has known many languages throughout the ages, including Pali, Dravidian, Tamil, Bengali, Urdu, Malay, Persian, and Arabic. Sanskrit is one of the oldest Indian languages and has been associated with religious rituals. The Mahabharata and Ramayana are among the oldest Sanskrit

تاريخ الاستلام: 2025/6/18 - تاريخ القبول: 2025/7/5
abbassa@mail.com
© جامعة مستغانم، الجزائر 2025

epics in Indian literature. Relations between Arabs and India date back to the 7th century BC, when merchant caravans traveled between the Arabian Peninsula and the Indian subcontinent. Indians were introduced to Islam through Arab traders at first, and later the kings conquered the subcontinent from the north. Many Arab traders and travelers settled in India and married there. Harun ibn Musa al-Multani was the first Indian to compose poems in Arabic. The Arabic language also flourished during the Mamluk era in India, and schools were founded to teach the Arabic language and its literature. Valuable books were written in Arabic on religious sciences, in addition to dictionaries and linguistic books. In the modern era, India knew several writers and thinkers who combined their literature with thought and religious sciences, and used their poetry and essays to call for liberation from European colonialism and the reform of the Islamic nation. This research is one of the lectures we gave to master's students in comparative and world literature.

**Keywords:**

Indian literature, Sanskrit, Pakistan, Malay, Urdu.

**1 - لغات شبه القارة الهندية:**

تعتبر اللغة السنسكريتية من أقدم اللغات الهندية، وهي لغة ذات طابع ديني، تنتشر في الهند وجنوب شرق آسيا، ولا تختلف عنها اللغات اللاتينية من حيت البنية والتراكيب. كما عرف الأدب الهندي لغات أخرى منها لغة البالي، والدرافيدية، والتاميلية، والبنغالية، والأردية، والملايوية، بالإضافة إلى اللغات الفارسية والعربية والإنجليزية.

ارتبطت لغة البالي التي بقيت إلى يومنا هذا، بالبوذية التي ظهرت في القرن السادس قبل الميلاد. ومازالت لغة البالي المقدسة لغة رئيسية في سريلانكا حتى يومنا هذا. ولم يبق من هذه النصوص القديمة إلا قليل، كما أن هذه اللغة لم تكن ذات قيمة ثقافية.

أما اللغة الدرافيدية فقد استخدمت في جنوبي الهند. ورغم أن الأدب الدرافيدي يختلف كثيرا عن الأدب السنسكريتي، إلا أنها اقترضت الكثير من

الكلمات من اللغة السنسكريتية. وأما اللغة التاميلية فقد تميزت بالشعر الرومانسي وقصص الأبطال والمغامرات. وأما اللغة البنغالية المنحدرة من لغة البراكريت[1]، فهي اليوم اللغة الرسمية لبنغلادش.

غير أن اللغة الأردية تعد من أهم اللغات في شبه القارة الهندية، يتحدث بها الناس في عدة بلدان، وتكتب بخط عربي، فهي مزيج من الهندية القديمة والفارسية والعربية والتركية، كما أنها اللغة الرسمية لدولة باكستان[2].

**2 - الأدب الهندي القديم:**

يرجع تاريخ الأدب الهندي القديم المكتوب باللغة السنسكريتية إلى القرن الرابع عشر قبل الميلاد. وكان يتمثل في نصوص دينية، معظمها تراتيل وثنية تسمى "الفيدا"[3] بمعنى المعرفة. ثم ظهرت بعدها كتب حول حياة الإنسان والعالم والفكر الروحي والفلسفي.

ثم ظهر الشعر الملحمي في الأدب الهندي وقد كُتب أيضا باللغة السنسكريتية، ومن أهم القصائد في هذا المجال: "المهابهاراتا"[4]، التي تتحدث عن حرب التوابل الكبرى من أجل العرش، وهي أطول قصيدة بدأ نظمها من القرن الخامس قبل الميلاد وعلى امتداد عشرة قرون. ومن الشعر الملحمي أيضا، "الرامايانا"[5] أي قصة الملك "راما" ومغزاها انتصار الخير على الشر.

وبعض أشكال الأدب السنسكريتي التي كتبت لتسلية الملوك، تتمثل في الدراما التي كانت موجهة للمتعلمين ولم تكن متاحة للعامة، لأن اللغة السنسكريتية كانت لغة الطبقات المثقفة الراقية، ولا تولي أهمية للشعب، وهي بذلك لا تختلف عن ملاحم "هوميروس"، ومع ذلك وجدت بعض المسرحيات التي تمزج بين اللغات العامية الأخرى مثل لغة براكريت واللغة السنسكريتية.

ومن أشهر كُتاب المسرحية الذين كتبوا باللغة السنسكريتية "كاليداسا"[6]، الذي عاش في القرن السادس للميلاد. ومن مسرحياته المشهورة "شاكونتالا"، التي سماها على اسم بطلة المسرحية، وهي قصة رومانسية. ونظم "كاليداسا" قصائد أخرى منها قصيدة قصصية في وصف الحب والطبيعة. وقد حذا حذوه بعض

الشعراء أمثال "جاياديفا" في القرن الثاني عشر للميلاد.

وفي القرون الوسطى تطوّر الأدب الهندي نظما ونثرا. لقد نظم شعراء البلاط قصائد في مدح الملوك والقادة المحاربين، كما تأثر الشعراء بالقصائد الملحمية السنسكريتية. ونُظمت مجموعة من الأشعار الشعبية في المهرجانات التي ما زالت يُحتفل بها حتى اليوم.

**3 - الأدب الهندي الإسلامي:**

عرفت شبه القارة الهندية عدة معتقدات وعدة لغات حسب المناطق، وبعد الإسلام عمّت اللغة العربية البلاد من الجنوب إلى الشمال في أوساط الحكام والطبقات المثقفة. وكانت البلاد موحدة قبل أن تنفصل عن الهند دولتا باكستان وبنغلادش.

تعود العلاقات بين العرب والهند إلى القرن السابع قبل الميلاد[7] عندما كانت قوافل التجار تقطع المسافات ما بين شبه جزيرة العرب وشبه قارة الهند رغم الاختلاف في العرق واللغة[8]. ونتيجة ذلك نجد كلمات مشتركة بين لغات الهند واللغة العربية.

وفي العهد الإسلامي لم تنقطع التجارة بين الأمتين، بل تعرف الهنود على الدين الحنيف عن طريق التجار العرب في أول الأمر، وبعد ذلك فتح الملوك شبه القارة الهندية من الشمال. فالكثير من التجار والرحالة العرب استقروا في الهند وتزوجوا بها. وتوجد عائلات في عدة مناطق من شبه القارة الهندية تنحدر من أصول عربية، ساهمت في الكفاح ضد الاستعمار الأوروبي وخرج منها أدباء وعلماء كبار.

لقد تداولت على حكم الهند سلالات إسلامية متعددة منذ وصول المسلمين إليها في القرن الثامن للميلاد منهم الترك والفرس والأفغان والمغول، حيث كان أغلبهم يتحدث اللغة الفارسية، استخدموهما في دواوين البلاط، كما أدخلوا عناصر من الثقافة الإسلامية في بلاد الهند. وتفيد تراجم هؤلاء الملوك أنهم كانوا يشجعون الآداب والعلوم أيضًا.

لقد نسج الشعراء الهنود الفارسيون قصائدهم على منوال شعر البلاط الفارسي التقليدي، فنظموا شعر المديح والقصائد الغزلية، وهذه الأشعار يغلب عليها الدوبيت بمعنى الشكل المربع الأشطر أو المزدوج الأبيات. وكان أشهر هؤلاء الشعراء المسلمين الأوائل في الهند أمير خسرو (ت 1325م)، الذي كان يتقن فن الموسيقى أيضا.

وفي عهد إمبراطورية المغول التي امتدت من القرن السادس عشر إلى القرن الثامن عشر الميلاديين والتي اتسمت بالحروب، ازدهر شعر التكسّب. فكان الشعراء يصورون سيرة الأباطرة في مدحهم فأصبحت قصائدهم جزءًا من تاريخ هذه الفترة.

وبعد ذلك اندمج المسلمون في المجتمع الهندي واتخذ الحكام من اللغة الأردية، التي حلت محل الفارسية، لغة التخاطب بينهم، مع إبقاء اللغة الفارسية لغة رسمية. ومع ذلك فإن الشعراء الذين نظموا باللغة الأردية في شمال البلاد، ظلوا ينسجون قصائدهم على الأشكال الشعرية الفارسية التقليدية وأغراضها.

وفي البنجاب تحول الأدباء المسلمون إلى اللغة المحلية بعدما كانوا يكتبون باللغة الفارسية. ومن أبرز الشعراء في هذه المنطقة، فارس شاه الذي نظم قصيدة "هير رانجا" سنة 1766م. وقد سُميت على اسم البطل والبطلة، وهي من جنس الأساطير الرومانسية.

لقد أنجبت الهند علماء كبارا نافسوا العرب في علوم الدين واللغة العربية، ومن هؤلاء العلامة الهندي الشريف عبد الحي بن فخر الدين الحسني (ت 1922م) صاحب كتاب "نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر"[9] الذي ذكر فيه تراجم لأعيان الهند ومآثرهم.

**4 - الشعر العربي في شبه القارة الهندية:**

ظهر الشعر العربي في شبه القارة الهندية متأخرا، وممن قرضوه من شعراء الهند لم يبلغوا فيه المستوى المطلوب، ويعود ذلك إلى ملوك الهند المسلمين الناطقين بالفارسية الذين كانوا يتذوقون الشعر الفارسي أكثر من غيره. وأما الشعر

العربي فلم ينل تشجيعا من هؤلاء الملوك والأمراء، لذا يعد شعراء العربية في الهند على الأصابع.

وتعد مليبار من المدن التي عرفت شعراء هنودا معربين، لكن ضاعت أشعارهم ولم يبق منهم سوى الشاعر محمد بن عبد العزيز صاحب المثنوي العربي المعروف بـ"الفتح المبين للسامري الذي يحب المسلمين". وهناك شعراء عرب سكنوا الهند واتصلوا بالبلاط الملكي في كجرات وفي دكن، من بينهم ابن معصوم الهاشمي (ت 1709م) وغيره.

جاء في المصادر أن هارون بن موسى الملتاني هو أول هندي نظم القصائد باللغة العربية، هذا الشاعر من أصل يمني ولد بملتان الهندية، وعدّه الجاحظ من الشعراء المطبوعين المولدين، له قصيدة في الفيل ذكرها المسعودي.

ومن قدماء الشعراء أيضا، أبو عطاء السندي[10] الذي عاش في القرن الثاني للهجرة، اشتهر بالمدح وأورد له أبو تمام مقطوعات شعرية في ديوان الحماسة، كما ورد ذكره أيضا في "البيان والتبيين" وفي "الأغاني" وغيرها من المصادر العربية.

ومن قدماء شعراء العربية أيضا، مسعود بن سلمان اللاهوري (ت 515هـ)[11]، الذي برع في العلوم والآداب العربية، وإلى جانب اللغة العربية كان يجيد اللغتين الهندية والفارسية، وقد ضاع الكثير من شعره، كما جاء ذكره في "سبحة المرجان" للشيخ آزاد البلكرامي[12].

ومن أبرز الشعراء الذين أنجبتهم الهند، أمير خسرو الدهلوي (ت 725هـ)[13]، وقد سبق ذكره، لقد نظم الشعر باللغة الفارسية والعربية أيضا. ووردت له أشعار باللغة العربية في كتابه "إعجاز خسروي"، وفي ديوانه "غرة الكمال". كما ألف خمسة مثاني منها "مجنون ليلى" وهي مثنوية رومانسية.

ومن شعراء الهند المشهورين أيضا، الشيخ نصير الدين محمود الدهلوي (ت 757هـ)[14]، الذي تتلمذ على الشيخ نظام الدين أولياء الصوفي الهندي الكبير. لقد نظم نصير الدين قصائد مدحَ فيها الشيوخ ورجال التصوف، كما عالج في قصائد أخرى المواضيع الدينية.

وأما القاضي عبد المقتدر الدهلوي (ت 791هـ)[15]، فهو من تلامذة الشيخ نصير الدين محمود الدهلوي، اشتهر بقصيدته "لامية الهند" التي عارض بها "لامية العجم" للطغرائي[16]، وقد نظمها على منوال القصائد الجاهلية حيث استهلها بذكر الأطلال ووصف الديار.

أما الشيخ أحمد بن محمد التهانيسري (ت 820هـ) ، فقد قرأ العلوم الدينية والآداب العربية على القاضي عبد المقتدر السالف الذكر. لقد كان شاعرا مجيدا وله قصيدة باللغة العربية معروفة بـ"الدالية" في مدح النبي المصطفى (ص)[17]، نظمها على منوال قصيدة أستاذه بحيث يبدأ القصيدة بالغزل والنسيب وذكر حبيبته ليلى ثم يعود إلى مدح النبي الكريم.

ومن علماء الهند أيضا، القاضي طلا محمد البيشاوري (ت 1310هـ)[18]، وهو من أشهر شعراء الهند، وله ديوان مطبوع. وهناك علماء دين ومؤرخون آخرون ظهروا في تلك الفترة التي قلّ فيها الشعر والشعراء نظموا قصائد في المدح والتصوف، لا يتسع المقام لذكرهم كلهم.

**5 - علماء اللغة العربية في شبه القارة الهندية:**

ازدهرت اللغة العربية في عهد المماليك بالهند وأنشئت المدارس لتعليم اللغة العربية وآدابها بالإضافة إلى الفقه والتفسير والفلسفة، فأُلّفت كتب قيمة باللغة العربية في العلوم الدينية بالإضافة إلى المعاجم والكتب اللغوية.

ومن علماء هذه الفترة، الشيخ رضي الدين الحسن الصغاني اللاهوري (ت 650هـ)[19]، وهو محدث ولغوي، له كتب عديدة في اللغة والأدب والعروض، ومن تآليفه في اللغة العربية، كتاب "الأضداد"، وله كتاب آخر بعنوان "الذئب"، حول الكلمات التي تطلق على الذئب. ومن كتبه أيضا، "مشارق الأنوار" درس فيه بعض أحاديث البخاري ومسلم.

أما شهاب الدين الدولت آبادي فقد وضع كتاب "إرشاد النحو"[20] وهو من القرن الثامن الهجري وقد درس في دلهي. ولما هاجم تيمور عاصمة الهند دلهي غادرها شهاب الدين ولجأ إلى إبراهيم شاه الذي نصبه قاضيا في المدينة، ولشهاب

الدين كتب عديدة.

وأما "الإرشاد" فقد ألفه شهاب الدين للطلبة وهو كتاب في علم النحو يعد بمثابة "الكافية" لابن الحاجب كما يراه علماء الهند. ولشهاب الدين كتب أخرى في النحو، منها كتاب في المتن وآخر في الشرح.

ومن العرب الذين عاشوا في الهند، محمد بدر الدين بن أبي بكر بن عمر الدماميني المصري (ت 827هـ)، الذي صنف عدة كتب في اللغة والنحو منها كتاب "تعليق الفرائد على تسهيل الفوائد"، وهو شرح لكتاب "تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد" لابن مالك. كما وضع كتاب "المنهل الصافي في شرح الوافي" وهو شرح لكتاب البلخي. ومن كتبه أيضا، كتاب "تحفة الغريب في الكلام على مغني اللبيب". وهذه الكتب ذكرها جلال الدين السيوطي في "بغية الوعاة".

وهناك عدد من علماء الهند وضعوا كتبا في النحو[21]، منهم عبد الرشيد الجنبوري الذي ألف "تذكرة النحو"، وله كتاب آخر بعنوان "بداية النحو" الذي جاء فيه بأمثلة من الفقه. كما ألف صافي بن ناصر تلميذ شهاب الدين كتاب "غايات التحقيق" في شرح الكافية.

وأما في عهد المغول فقد تراجعت اللغة العربية كثيرا، وذلك يرجع إلى الحكام الذين حصروا اللغة العربية في العلوم الشرعية، بينما أصبحت الفارسية اللغة الرسمية للدولة ولغة الأدب والشعر والتخاطب، كما اتسم هذا العصر بالاستبداد والخروج عن الدين.

ومن علماء تلك الفترة، علي بن المتقي البرهان فوري الهندي (ت 975هـ)، وهو من كبار المُحدّثين، وله كتاب "كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال". قام المؤلف بالجمع بين كتابي "الجامع الصغير وزوائده" وكتاب "جمع الجوامع" للسيوطي.

ومنهم أيضا، زين الدين المعبري، صاحب كتاب في التاريخ بعنوان "تحفة المجاهدين" حول كفاح الهنود ضد الاستعمار البرتغالي في منطقة مالابار سنة 904هـ.

وأما الشاه ولي الله المحدّث الدهلوي (ت 1176هـ)، فقد كتب عدة مؤلفات من أهمها "حجة الله البالغة". لقد كان عالما وفيلسوفا ومفسرا، وله أيضا ديوان شعر، وقد اشتهر بقصيدة مدح فيها النبي المصطفى (ص).

أما السيد مرتضى الزبيدي (ت 1205هـ)[22] صاحب كتاب "تاج العروس من جواهر القاموس"، فهو من أشهر علماء اللغة، بعد أن تعلم في الهند، سافر إلى بلاد الحجاز ثم مصر لدراسة علوم العربية، وله أيضا كتاب "التكملة والذيل والصلة"[23].

وأما غلام علي آزاد البلكرامي (ت 1200هـ)، فيعد من أشهر أدباء العربية في شبه القارة الهندية وهو أول شاعر هندي له ديوان عربي[24]، لقد سافر إلى الحجاز ودرس الحديث النبوي في المدينة المنورة. كان ورعًا وزاهدًا بسبب تربيته الصوفية، وهو شاعر وأديب ومؤرخ، ألف كتبا عديدة في تاريخ الثقافة الإسلامية في شبه القارة الهندية كما ألف أيضا في الحديث النبوي الشريف، وقد لقب بحسان الهند لإكثاره من المديح النبوي[25].

ومن أهم مؤلفاته باللغة العربية في تراجم علماء الهند وأدبائها، كتاب "سبحة المرجان في آثار هندوستان"[26]، وهو من الشعراء المجيدين في اللغتين العربية والفارسية وله عشرة دواوين، كما له قصائد أخرى في الغزل، أغلب قصائده رباعية أو خماسية الشكل، كما نظم أيضا في المزدوج المعروف بالمثنوي.

**6 - أدباء الهند في العصر الحديث:**

عرفت الهند عدة أدباء ومفكرين في هذه الفترة ظهروا قبل وبعد التقسيم سنة 1947م، وظفوا شعرهم ومقالاتهم، التي كانت تصدر في الصحف، في الدعوة إلى التحرر من الاستعمار الأوروبي وإصلاح الأمة الإسلامية ووحدتها.

يعد محمد إقبال (ت 1938م) من أشهر المفكرين والأدباء الباكستانيين[27]، وهو شاعر مطبوع كرس شعره في خدمة الإسلام في شبه القارة الهندية، نظم الشعر باللغة الفارسية والأردية، وله كتاب باللغة الإنجليزية بعنوان "تجديد الفكر الديني في الإسلام".

ومن علماء هذا العصر أيضا، الشيخ أشرف علي التهانوي (ت 1943م)، الذي ألف العديد من الكتب والرسائل باللغة الأردية في التربية الدينية وإصلاح المجتمع والتصوف، ومن أشهر كتبه في التربية والأخلاق "حلية الجنة" الذي طبع عدة مرات.

أما ظفر علي خان (ت 1956هـ) فهو أديب من البنجاب، نشر عدة قصائد باللغة الأردية. استخدم شعره في إصلاح أحوال الأمة والدفاع عن الإسلام والمسلمين كما انتقد الاستعمار الأوروبي.

وهناك أدباء وعلماء جاءوا بعد إقبال من بينهم، أبو الكلام آزاد، وأبو الأعلى المودودي، وأبو الحسن الندوي، ونسيم حجازي[28]، وغيرهم الكثير ممن ألفوا كتبا في الفلسفة والدين والتاريخ ونظموا الشعر بالأردية والفارسية والعربية.

**7 – الأدب الإندونيسي:**

تتكون إندونيسيا من عدة جزر يطلق عليها الأرخبيل الإندونيسي ويتكلم أهلها اللغة الإندونيسية، أما الأدب الإندونيسي فهو مصطلح عام، يشير إلى أدب إندونيسيا كما يشير أيضا إلى آداب دول جنوب شرق آسيا التي تتحدث اللغات المتفرعة من لغة الملايو مثل ماليزيا وسلطنة بروناي وحتى الأقليات الملايوية التي تعيش في الدول المجاورة.

يتحدث السكان عدة لغات في الأرخبيل الإندونيسي، بعضها مكتوب والبعض الآخر ظل شفويا، ولم تتبلور منها اللغة الوطنية الإندونيسية إلا في بداية القرن العشرين الميلادي، فالأدب الإندونيسي إذن، كُتب بعدة لغات، لذلك يصعب تتبع تاريخ الأدب الإندونيسي والتمييز بين هذا الأدب وآداب لغات الملايو في البلدان المجاورة.

عرفت إندونيسيا الأدب قبل اتصالها باللغات الهندية، وكان شفهياً تتناقله الأجيال، وبعد تطور الكتابة الجاوية بدأ الإندونيسيون يدونون أدبهم. وتعود أقدم نصوص الأدب في اللغة الجاوية الهندية إلى القرن الخامس للميلاد، وهي عبارة عن نقوش حجرية تمثل عادات وأعراف المجتمع الإندونيسي في تلك الفترة.

لا يختلف الأدب الإندونيسي القديم في جاوة عن الأدب الهندي إلا في اللغة. لقد تأثر الأدباء بالملحمتين السنسكريتيتين "مهابهاراتا" و"رامايانا" فنظموا ملاحمهم على منوال هاتين الملحمتين، كما استعاروا الأوزان الشعرية الهندية التقليدية. ومن الملاحم في اللغة الجاوية، ملحمة "أرجوناويواها" (1035م) للشاعر مبو كانوا (Mpu Kanwa)، وملحمة "بهاراتايودها" (1157م) للشاعر مبو سيداه (Mpu Sidah).

انتشر الأدب الملحمي الجاوي القديم في جاوة وسومطرة ومملكة مجابهيت الملاوية. وتعتبر هذه الملاحم التي ظهرت في القرن الرابع عشر للميلاد، بداية للأدب الجاوي الجديد الذي ابتعد في مضامينه عن الموضوعات الهندية، وقد تناولت تاريخ وأمجاد مملكة مجابهيت. كما ظهر في هذه الفترة الشعر المبني على التفاعيل والقافية الموحدة مختلفا بذلك عن أوزان الشعر الهندي.

بدأ انحطاط الأدب الجاوي الهندي في إندونيسيا بعد سقوط مملكة مجابهيت، ولم يبق منه إلا بعض الحكايات، مثل "حكاية الأمير راما" التي تشبه حكايات ألف ليلة وليلة، وقد دونت بالخط العربي، ومن خلال الأسلوب، يظهر جليا على أنها تأثرت بأدباء مسلمين.

وصل الإسلام إلى شبه جزيرة الملايو في بداية القرن الخامس عشر للميلاد، ومع بداية القرن السادس عشر للميلاد انتشر في كامل جزيرة جاوة. وفي تلك الفترة عرف الأدب الملايوي الحكايات والملاحم الشعرية الفارسية التي لا تختلف كثيرا عن مثيلاتها الهندية. كما استخدم المسلمون الإندونيسيون الملاحم في نشر الإسلام وقد كتبوها على منوال الملاحم الجاوية، ووظفوا فيها شخصيات إسلامية بدلا من الشخصيات الوثنية.

لقد ظهر في إندونيسيا في عهد الإسلام العديد من المؤلفات الدينية والصوفية باللغات المحلية، منها القصائد التي نظمها الصوفي السومطري حمزة الفنسوري (Hamza Pansuri) الذي كان شاعر البلاط في مملكة أَتْشِه، وقد تأثر في شعره بمحي الدين بن عربي[29]. كما ظهرت في الأدب الملايوي نصوص

في أخلاق الحكام مثل "تاج السلاطين" و"بستان السلاطين" (1638م) للترجمان نور الدين الرانيري الذي عاش في بلاط سلطان أتْشِه.

ويعتبر كتاب "تاريخ الملايو"، وهو مجهول المؤلف، من أهم المؤلفات الملايوية في تاريخ جنوب شرق آسيا والمجتمع الملايوي. ويتضح من خلاله أن مؤلفه كان واسع الثقافة ويتقن عدة لغات، إلا أنه كان يخلط بين الحقيقة والخيال الملحمي، حيث استعار بعض الأحداث من الأساطير كما وظف بعض الشخصيات الغير حقيقية.

يمكن القول إن الأدب الإندونيسي تكوّن متأثرا بالحضارة الهندية أولا وهي المرحلة الهندية الجاوية التي تبدأ من القرن الخامس إلى القرن الخامس عشر الميلاديين، ثم الحضارة الإسلامية وهو العصر الملايوي من خلال الرحالة والتجار، والذي يمتد حتى القرن التاسع عشر للميلاد. وفي القرن العشرين للميلاد، بدأ التأثير الأوروبي واضحا على الأدب في إندونيسيا التي خضعت للاستعمار الهولندي في القرن التاسع عشر للميلاد.

**8 – الأدب الماليزي:**

ظل الأدب الماليزي شفويا لعدة قرون في شبه جزيرة الملايو وذلك لغياب التدوين. يكتب الأدب الماليزي باللغة الملايوية وهي لغة ماليزيا وبعض دول جنوب شرق آسيا، كما يكتب أيضا باللغات الصينية والتاميلية وذلك لوجود أقليات أسيوية أخرى في البلاد. ولغة الملايو تشترك مع اللغة الإندونيسية في خصائصها وتختلف في التسمية. لقد تأثرت اللغة الملايوية باللغة العربية واقتبست منها عددا من الكلمات، وعلى الخصوص المصطلحات الإسلامية، كما تأثرت أيضا باللغات الهندية والصينية وبعض اللغات الأوروبية.

يشتمل الأدب الماليزي الشفهي على الخرافات والأساطير وكذلك الحكايات الشعبية، والملاحم بالإضافة إلى الشعر. لقد تأثر الأدب الماليزي بالتراث الإسلامي بعد دخول الإسلام إلى شبه الجزيرة في القرن الخامس عشر للميلاد، فظهر الأدب الديني المتمثل في قصص الأنبياء، وفي القرن التاسع عشر الميلادي

بدأ تدوين الأدب الملايوي. تكتب اللغة الملايوية بالحرف اللاتيني، كما تستخدم أيضا الأبجدية العربية وتسمى الكتابة الجاوية.

نظم الشعراء الماليزيون قصص التسلية والحكايات الغرامية، كما استخدموا شعرهم في تسجيل الأحداث التاريخية التي مر بها المجتمع الملايوي. ولم يقتصر الأدب على الشعر فحسب، بل هناك كُتاب عرفوا بتميزهم في النثر ومنهم الكاتب عبد الله بن عبد القادر المعروف باسم مونشي عبد الله (ت 1854م)، وهو كاتب ومترجم ومدرس ماليزي من أصل عربي. ومن أهم أعماله "حكايات عبد الله" وهي سيرة ذاتية، و"قصة رحلته إلى كلنتن"، و"قصة حجه إلى مكة المكرمة".

ونظرا لظروف تاريخية، نجد بعض الأدباء الماليزيين ينحدرون من مقاطعات إندونيسية، ومنهم حمزة فنسوري السالف الذكر، الكاتب الصوفي الذي ينحدر من سومطرة الواقعة في إندونيسيا حاليا. لقد سافر إلى الحجاز وبغداد وبلاد الشام قبل أن يعود إلى وطنه[30]، كما اشتهر بكتابة السير، ويعد من الشعراء الماليزيين الأوائل الذين وصلت قصائدهم المكتوبة.

**الهوامش:**

1 - محي الدين الألوائي: الأدب الهندي المعاصر، كتابات معاصرة، ط1، القاهرة 1972، ص 75.

2 - المرجع نفسه، ص 58.

3 - لويس رينو: آداب الهند، ترجمة هنري زغيب، منشورات عويدات، ط1، بيروت-باريس 1989م، ص 6.

4 - المرجع نفسه، ص 150.

5 - المرجع نفسه، ص 18.

6 - المرجع نفسه، ص 26.

7 - د. زيد أحمد: إلى الأدب العربي، تعريب عبد الحميد النعماني، مجلة ثقافة الهند، المجلد 3، العدد 1، يونيو 1952م، ص 111.

8 - د. سمير عبد الحميد إبراهيم: الأدب الأردي الإسلامي، منشورات جامعة الإمام محمد بن

سعود الإسلامية، الرياض 1991م، ص 45.
9 - الشريف عبد الحي بن فخر الدين الحسني: الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام المسمى بـ"نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر"، دار ابن حزم، ط1، بيروت 1999م.
10 - انظر، المرجع نفسه، ج1، ص 39 وما بعدها.
11 - انظر، المرجع نفسه، ص 81 وما بعدها.
12 - عرفات ظفر: الشعر العربي الهندي في مراحله المختلفة، مجلة البعث الإسلامي، لكناؤ، الهند، ع3، ج52، ديسمبر 2006م، ص 59.
13 - انظر، د. أحمد إدريس: الأدب العربي في شبه القارة الهندية حتى أواخر القرن العشرين، عين للدراسات، ط1، الهرم 1998م، ص 239.
14 - عرفات ظفر: الشعر العربي الهندي في مراحله المختلفة، ص 64.
15 - انظر، الشريف عبد الحي بن فخر الدين الحسني: الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام، ج2، ص 81 وما بعدها.
16 - عرفات ظفر: الشعر العربي الهندي في مراحله المختلفة، ص 65.
17 - انظر، الشريف عبد الحي بن فخر الدين الحسني: الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام، ج3، ص 229-230.
18 - انظر، المرجع نفسه، ج8، ص 251 وما بعدها.
19 - انظر، أحمد إدريس: الأدب العربي في شبه القارة الهندية، ص 115.
20 - انظر، المرجع نفسه، ص 87.
21 - انظر مصنفات أهل الهند في النحو، عبد الحي الحُسني: الثقافة الإسلامية في الهند، مؤسسة هنداوي، وندسور 2015م، ص 24 وما بعدها.
22 - انظر، جمال الدين الشيال: محاضرات عن الحركات الإصلاحية ومراكز الثقافة في الشرق الإسلامي الحديث، مؤسسة هنداوي، وندسور 2019م، ص 103 وما بعدها.
23 - السيد مرتضى الزبيدي: التكملة والذيل والصلة لما فات صاحب القاموس من اللغة، تحقيق مصطفى حجازي، مجمع اللغة العربية، ط1، القاهرة 1986م.
24 - زبير أحمد الفاروقي: دور الهند في نشر اللغة العربية، ضمن كتاب الثقافة العربية في الهند، لمجموعة من المؤلفين، مركز الملك عبد الله، ط1، الرياض 2015م، ص 17.
25 - ألطاف أحمد مالاني: الشعر العربي في الهند في القرنين 13 و14 الهجريين، مركز الملك عبد الله، ط1، الرياض 2016م، ص 37.
26 - غلام علي آزاد البلكرامي: سبحة المرجان في آثار هندوستان، تحقيق محمد سعيد الطريحي،

دار الرافدين، ط1، بغداد-بيروت 2015م.
27 - د. السيد رضوان علي الندوي، التراث الحضاري الإسلامي في اللغة الأردية، مجلة البعث الإسلامي، ع1، ج44، سعبان-رمضان، 1419هـ، ص 53.
28 - د. سمير عبد الحميد إبراهيم: الأدب الأردي الإسلامي، ص 644 وما بعدها.
29 - انظر، نايل جرين: الصوفية نشأتها وتاريخها، ترجمة صفية مختار، مؤسسة هنداوي، وندسور 2018، ص 204-205.
30 - المرجع نفسه، 179.

**References:**

1 - Al-Ḥasanī, Al-Sharīf ʻAbd al-Ḥayy: Al-Iʻlām bi man fī tārīkh al-Hind min al-aʻlām, Dār Ibn Ḥazm, 1st ed., Beirut 1999.

2 - Aḥmad, Zayd: Ilā al-adab al-ʻarabī, translated by ʻAbd al-Ḥamīd al-Nuʻmān, Majallat Thaqāfatu al-Hind, Vol. 3, Issue 1, June 1952, New Delhi.

3 - Al-Alwāʼī, Muḥyī al-Dīn: Al-adab al-hindī al-muʻāṣir, Kitābāt Muʻāṣira, 1st ed., Cairo 1975.

4 - Al-Balaghrāmī, Ghulām ʻAlī Āzād : Sibḥat al-murjān fī āthār Hinūstān, edited by Muḥammad Saʻīd al-Ṭarīḥī, Dār al-Rāfidayn, 1st ed., Baghdad-Beirut 2015.

5 - Al-Fārūq, Zubayr Aḥmad: Dawr al-hind fī nashr al-lugha al-ʻarabiyya, in Kitāb ath-thaqāfa al-ʻarabiyya fī al-hind, Marqaz al-Malik ʻAbdallah, 1st ed., Riyadh 2015.

6 - Al-Ḥasanī, ʻAbd al-Ḥayy: Ath thaqāfa al-islāmiyya fī al-hind, Ed. Hindawi, Windsor 2015.

7 - Al-Nadwī, Raḍwān ʻAlī : At-turāth al-ḥaḍārī al-islāmī fī al-lugha al-urdiyya, Majallat al-Baʻth al-Islāmī, Vol. 44, Issue 1, December 1998, Lucknow, India.

8 - Al-Shayyāl, Jamāl al-Dīn: Muḥaḍarāt fī al-ḥarakāt al-iṣlāḥiyya wa marākiz ath-thaqāfa fī ash-sharq al-islāmī al-ḥadīth, Ed. Hindawi, Windsor 2019.

9 - Al-Zubaydī, Al-Sayyid Murtaḍā: At-takmila wa adh-dhayl wa as-ṣila lima fāt ṣāḥib al-qāmūs min al-lugha, edited by Muṣṭafā Ḥijāzī, Majmaʻ al-Lugha al-ʻArabiyya, 1st ed., Cairo 1986.

10 – Green, Nile: Sufism, translated by Ṣafiyya Mukhtār, Ed. Hindawi, Windsor 2018.

11 - Ibrāhīm, Samīr ʻAbd al-Ḥamīd: Al-adab al-urdī al-islāmī, Muḥammad Ibn Saʻūd University, Riyadh 1991

12 - Idrīs, Aḥmad: Al-adab al-ʻarabī fī shibh al-qārra al-hindiyya ḥattā awākhir al-qarn al-ʻishrīn, Ed. ʻAyn li al-Dirāsāt, 1st ed., Al-Haram 1998.

13 - Mālānī, Alṭaf Aḥmad : Ash-shiʻr al-ʻarabī fī al-hind fī al qarnayn 13 wa 14 al-hijriyyayn, Marqaz al-Malik ʻAbdallah, 1st ed., Riyadh 2016.

14 - Renou, Louis: Les littératures de l'Inde, translated by Henri Zoghaib, Ed. Oueidat, 1st ed., Beirut-Paris 1989.

15 - Zufr, ʻArafāt : Ash-shiʻr al-ʻarabī al hindī fī marāḥilihi al-mukhtalifa, Majallat al-Baʻth al Islāmī, Vol. 52, Issue 3, December 2006, Lucknow, India.

مجلة حوليات التراث، العدد 25، 2025، ص 25 - 42
P-ISSN 1112-5020 / E-ISSN 2602-6945

# الشّخصية بين إكراهات الغربة وهاجس الهُوية في رواية "نبَّاش زنقَة باريس" لعبد الله طواف

د. الحسين اخليفة
أكاديمية سوس ماسة، أكادير، المغرب

**الملخص:**

يتناول هذا البحث قضية الهجرة إلى الديار الأوروبية، من زاوية الشخصية في رواية "نباش زنقة باريس" للكاتب المغربي عبد الله طواف. إذ يسعى إلى رصد إكراهاتها النفسية والاجتماعية المترتّبة على البعاد وفراق الديار، وصعوبة الاندماج والتأقلم مع الثقافة الغربية. وفي ظل هذه التحديات والإكراهات ينبري سؤال الهوية، فتتساءل الذوات عن ملامحها الشخصية والثقافية والحضارية مقارنة بين الأنا والآخر، والهنا والهناك. وحينما تستوعب الصراع الحضاري القائم بين الثقافتين، فإنها تحاول التعايش مع ظروفها في المهجر. غير أن ثقافة البلد الأصل ونظرة الذات العربية إلى الآخر الغربي، قد لا تسمح لها بذلك في أحايين كثيرة. وهو ما يكرّس غربتها ومعاناتها، ويجهض أحلامها ومشاريعها. هكذا تشتغل الذاكرة وتتداخل الأمكنة والأزمنة، وتتفاعل الأنساق الثقافية والحضارية المتباينة في وعيها، مما يحقق لذة النص وغناه المعرفي والجمالي.

**الكلمات الدالة:**

الشخصية، الهوية، الهجرة، الأنا، الآخر.

**Character in the novel "The Paris Alley Nabbach" by Abdullah Tawaf**

Dr Elhoucine Akhlifa
AREF Sous Massa, Agadir, Morocco

## Abstract:

This study examines the issue of immigration to Europe from the perspective of the character in the novel "The Paris Alley Nabbach" by Moroccan author Abdullah Tawaf. It aims to highlight the psychological and social constraints resulting from separation and the difficulty of integrating into Western culture. In light of these challenges and constraints, the question of identity is raised, as the characters question their cultural and civilizational components, comparing the self with the other. This is how memory works, places and times overlap, and

تاريخ الاستلام: 2025/6/30 - تاريخ القبول: 2025/8/7
akhlifaelhoucine@gmail.com
© جامعة مستغانم، الجزائر 2025

diverse cultural and civilizational systems interact in their awareness, achieving the pleasure of the text and its cognitive and aesthetic richness.

**Keywords:**
Personality, Identity, Immigration, Self, Other.

**توطئة:**

يعتبر موضوع الهجرة أحد الموضوعات المُستأثِرة باهتمام الأدب شعره ونثره على امتداد التاريخ، وذلك لِما يثيره من إشكالات وقضايا ومشاعر فيَّاضة، مفعَمة بألم الفراق والغربة والحنين إلى الأهل والوطن. ولا أدل على ذلك مما نلمسه في ما بين أيدينا من نصوص يونانية؛ كملحمة الأوديسّة لهوميروس، ورحلة هيرودوت التي كانت بداية حقيقية لنشأة علم التاريخ. كما نقرؤه في التراث الشعري العربي الغنِيّ بألم مفارقة الأوطان والبكاء على الأطلال.

ولا يشذُّ عن ذلك التراث النثري، على نحو ما نجد في حكايات ألف ليلة وليلة، ومقامات الهمذاني (ت 398هـ) والحريري (ت 516هـ)، والملاحم الشعبية، ورسالة الغفران لأبي العلاء المعري (ت 449هـ)، وحكاية حي بن يقظان لابن طفيل (ت 581هـ). بل إن الرواية وُلدت مع رائعة سيرفانتيس (ت 1616م) الأكثر شعبية وشهرة في العالم "دون كيشوت"؛ فلولا رحيل دون كيشوت من أجل إحياء زمن الفروسية، لما راكم المغامرات الحالمة والأحداث الجديرة بأن تُحكى. ثم تبلورت في الزمن الراهن أعمال روائية عربية ومغربية كثيرة ألقت الضوء على فعل الهجرة وتداعياته وآثاره.

ويمكن أن نستحضر في هذا الباب - على سبيل التمثيل لا الحصر - رواية "عصفور من الشرق" لتوفيق الحكيم (ت 1987م)، و"الحي اللاتيني" لسهيل إدريس (ت 2008م)، و"المرأة والوردة" لمحمد زفزاف (ت 2001م)، و"موسم الهجرة إلى الشمال" للطيب صالح (ت 2009م)، و"ذاكرة الجسد" لأحلام مستغانمي، ورواية "نباش زنقة باريس" لعبد الله طواف التي نروم مقاربتها لاعتبارات ذاتية وموضوعية، من زاوية تصوير شخصياتها المغتربة، وبيان

دور الذاكرة في لَمْلَمة خيوطها الحكائية والخِطابية، وقياس درجة وعي الذوات السردية بسؤال الهوية وتمثُّلها للأنا والآخر.

**1 - أحلام مُجهَضة بين الهنا والهناك:**

انبنى عنوان الرواية على ركيزتين نصّيتين، إحداهما مرتبطة بحسن النباش إحدى الشخصيات التي حظيت بوزنها القوي في تأثيث النص وتشكيل عوالمه الخِطابية والحكائية والسردية، والأخرى متصلة بزنقة باريس بوصفها الفضاء الذي تدور فيه وقائع حكاية هذه الشخصية ومجرياتها وأحداثها في تعالُقها مع غيرها من الشخصيات. والنبَّاش صفة مشتقة دالة على المبالغة، مُستقاة من فعل "نبش الشيء ينبُشه نبشا: استخرجه بعد الدفن، ونبْش الموتى: استخراجهم، والنباش: الفاعل لذلك، وحرفته النِّباشة"[1].

لُقّب بالنباش لانشغاله بفحص المزابل وجمع النفايات والمتلاشيات والأجهزة المستعملة في باريس والمتاجرة فيها. وكان قبل ذلك ذا أسرة وأباً لبنت، فهو زوج فاطمة العروبية التي عاشت حياتها في المغرب، دونما التحاق بزوجها في المهجر. وقد أفضت ظروفه الاجتماعية الصعبة وتراكم ديونه إلى توتر علاقته بالزوجة والصِّهر، فتقطَّعت عندئذ صلته بأسرته وبلده.

ويعود أصل النزاع إلى تكليف صهره ببناء بيت في القرية، إلا أنه لما طالبه بوثائقه أرغد وأزبد، مطالبا إياه برفع الدعوى إلى المحكمة. وكانت النتيجة أن خسر القضية، بناء على أن القرائن والأدلة كلها شهدت ضده. فقد ادعت زوجته: "أن المنزل بناه والدها من ماله الخاص، وأن ما كان يبعث به الزوج لا يكفي لتسديد الديون المتراكمة. آنذاك لم يبق للنباش سوى إعلان الاستسلام. جمع حقيبة السفر. سفر بعودة مؤجلة إلى إشعار آخر"[2].

لا يمكن فصل الذوات السردية في حقيقة الأمر عن الفضاءات الذي تتحرك داخلها، لكونها البُؤَر الناظمة لها والمحددة لأوجه تفاعلها مع من حولها. يُطلق الفضاء في النص السردي على "مجموع الأمكنة المستخدمة"[3]، ويكون أوسع و"أعم من المكان، لأنه يشير إلى ما هو أبعد وأعمق"[4]. وقد غدا ركنا

مكينا في الأعمال الأدبية بعامة والسردية بخاصة، بالرغم من كون التفكير النقدي المعاصر لم يبلور بعدُ تصورات نظرية وأدوات إجرائية ومفاهيم علمية دقيقة لدراسته على النحو المطلوب. إذ يعد "من أقل العناصر الروائية إثارة لاهتمام الدارسين والمنظّرين. ومَن صادف منهم أن أولى للموضوع عناية خاصة، نظر إليه نظرة جانبية تقلِّص من شموليته، وتختزل أبعاده الطوبوغرافية والدلالية والرمزية"[5].

اتخذت علاقة الذوات السردية بفضاء المهجر والبلدة منعطفات وأبعادا متباينة، على امتداد مسلسل الأحداث في الرواية. فقد مارست كينونتها ووجودها في فضاءات متعددة، متراوحة بين قرية (تكاض) الواقعة جنوب مدينة أكادير، ومدينة باريس عاصمة الأنوار. "تكاض قرية قديمة تخترقها طريق كانت ذات زمن طريقا قادمة من الشمال في اتجاه الجنوب. يسمّيها الأهالي (طريق الرفَّاكة) أو (التُّبُوريدَة)، هذه الطريق القديمة التي لم أصادفها بعد في مصادر تاريخ المنطقة. تشهد على تلك الهجرات القديمة التي كان يقوم بها سكان المنطقة والمناطق الأخرى، قادمين من الشمال في اتجاه الصحراء أو بلاد السودان"[6].

ولَئن كان لهذا الفضاء على امتداد التاريخ موقعه الجغرافي والاستراتيجي المتميز، إلا أنه أصبح يكرس في زمن الحكاية معاناة أبنائه وقاطنيه، مما يجعلهم مضطرين إلى هجرته بحثا عن لقمة العيش. ذلك أننا نجد إشارات سردية كثيرة دالة على إقدامهم على بيع أراضيهم للفلاحين والملاكين الكبار، مما انعكس سلبا على ظروفهم الاجتماعية. "حالة البؤس التي تركوا عليها قراهم وبواديهم، تفاقمت أكثر مع ظهور الزراعة الرأسمالية التي زحفت على أراضيهم، بل التهمتها"[7].

وعلى هذا النحو حاصرت إكراهاتٌ جمّة هذه الذوات، فجعلتها عاجزة عن تدبير أمورها وحل المشكلات التي تؤرّقها، متراوحة بين الضغوطات المادية والنفسية؛ من قبيل الاكتئاب، والوحدة، والانحراف، والتعاطي للخمور والمخدرات، والملاحقات الأمنية في الغرب، والنظرية الدونية لسكان البلدة. وهو

ما جعلها على تنوع صورها في الرواية، تبوء بالفشل في حياتها الاجتماعية والمهنية، على غرار ما تلخصه عبارة إبراهيم الماسّي الذي ذاق مرارة التجربة، فخاطب أبناء جلدته بقوله: "ليس لكم مكان هنا، وليس لكم مكان هناك"[8].

ولنا أن نستحضر كيف قدِم هؤلاء إلى بلاد المهجر، والحلم يغمرهم بمستقبل مشرق وغد أفضل. كان النباش على سبيل التمثيل شابا "تحيط به زمرة من شباب قريته، يقضون معظم لياليهم في السمر. يسهرون معظم الليل، يُهيِّئون عشاء جماعيا، يتحدثون عن مشاريعهم المستقبلية"[9]. بيد أنه سرعان ما تفرقت بهم السبل، فاختار كل منهم وجهته الخاصة. ويكمن الفشل أيضا في انتشار البطالة في أوساط المهاجرين، وقلة ساعات العمل. "ساعات العمل الطويلة المطلوبة زمن الرخاء انتهت، ولم يعد سوق العمل يسمح سوى بساعات قليلة، وبالبطالة الطويلة"[10].

هذا وتأتلف شخصيات الرواية في كونها متحدرة من قرية تكاض، مثل بوكرن، وخاله، وحسن النباش، وعبد الرزاق، وإبراهيم، والحاج علي، وزوجته، والحسن. كما تأتلف في تقاسمها علامات الإحباط والخيبة والعجز عن التوفيق بين البلد الأصل والمهجر، فظلت مشدودة بين الفضاءين. ساءت حال النباش وتدهورت بعد أن تفرق عنه أصدقاؤه، فلا يخرج من شقته أو غرفته سوى للقيام بحملة في القمامات أو لاقتناء حاجياته الضرورية.

ولنا أن نتأمل مبلغ الوحدة التي يكابدها لما زاره بوكرن في غرفته، فلم يعد يستحمل أحدا لفرط وحدته. "يتحاشى معاشرة الناس حتى الأقرباء هجرهم، لم يعد يزورهم كما كان يفعل من قبل"[11]. وقد كان قبل حصول النزاع بينه وبين زوجته وصهره، يحمل مشروع العودة إلى الوطن والاستقرار فيه "القرية طفولتي. أنا ذاهب إلى طفولتي. كان يردد هذا قبل زواجه". لكن هذا المشروع عرف تعديلا كبيرا، لما تقطعت جميع الروابط والصلات التي تربطه بالبلدة. فصار كل ما يحلم به، "مجرد امتلاك قبر يؤوي صاحبه بعد موته"[12].

ويمكن التمييز في شخصيات الرواية، بين من يرمز إلى الجيل الأول من

المهاجرين القادمين إلى فرنسا من بلدان عربية كالمغرب؛ من قبيل: النباش، وإبراهيم، وبوكرن، وخاله، والحاج علي، وزوجته. ومن يحيل إلى الجيل الثاني، مثل عبد الرزاق وسميرة. وبالرغم من الفروق الجوهرية القائمة بين هذين الجيلين، إلا أن القاسم المشترك بينهما هو الفشل في تحقيق المحلوم به، فجاءت مشاريعهم مجهضة. فقد حصل إبراهيم على تقاعده من فرنسا، ثم استقر ببلدته التي تبدلت كثيرا. فظل يتنقَّل بين الوطن والمهجر، إلى أن تأزمت حاله تأزما نهائيا جراء انتحار بوكرن. "لم يبتسم إبراهيم للشرطية، كما لم يبتسم للموت الذي طرق باب شقته ذات صباح... تمسك بإطار الباب مليّاً ثم استسلم للسقوط"[13].

أما الحسَن فقد ألقت الطائرة بجثمانه في مطار بنسركاو، فنقلته سيارة الإسعاف إلى بلدته. فلم يجد في استقباله سوى الأهالي والأقارب، الذين هرعوا إلى المقبرة لتوديع الفقيد القادم إليهم في صندوق خشبي. "هكذا هي الغربة. هل أنصفته فرنسا التي مات بين يديها؟ في أحضانها؟ لا أحد يعرف كيف مات. كل ما يعلمه الجميع أنه كان في صحة جيدة، خدوما عاملا مجدا في عمله. كيف مات؟ ولما ذا مات؟ (هذا قدر من الله)"[14].

ثم إن عبد الرزاق الموظف قبل هجرته، كان رهانه هو الارتماء بين أحضان الحضارة الغربية، والنهل من معينها الفياض. لذا تزوج سميرة ابنة الحاج المقيم بفرنسا، وغدا فقيها يؤم الناس في المسجد. غير أن فشله في زواجه، جعله يكابد الغربة والضياع ويحِن إلى الوطن. "اكتشف أنه يحدث نفسه بصوت مسموع، وأنه كان يحاور أمه التي لاحت له صورتها من بعيد. تقترب منه وهو يبتعد. لا يريد أن تراه وهو في حالة من التشرد. الوحدة تلفه"[15].

وما قيل عن عبد الرزاق المؤهّل للاندماج في المجتمع الغربي، يسري على سميرة التي ترعرعت فيه. بيد أن عجزها عن التوفيق بين ثقافتين متعارضين، وحمْلها من السينغالي أبْدُولاي، أفضيا إلى انفصالها النهائي عن عبد الرزاق وأسرتها، فكانت نهايتها مأساوية؛ حيث إن "سيارة صغيرة تقترب منها... تواصل السير غير مكترثة. السائق لم يحترم علامات المرور. السيارة ترتطم بكل قوة بجسد نحيف

نحافة سنونوة، خرجت توّاً من بياتها الشتوي"[16].

وبذلك فإن رؤية السارد قائمة على رسم صورة قاتمة لهذا الضرب من الهجرة، إذ لم يجعل شخصية من تلك الشخصيات مُوفقة في هجرتها. والسر في ذلك على ما يبدو أنها لم تنسلخ عن ثقافة الجيل الأول، فظلت محاصرة بها، عاجزة عن التوفيق بين مقتضيات الأصالة وإكراهات المعاصرة الغربية. وتبعا لذلك، جاء الخطاب السردي في الرواية يترجم ما يعتمل في دواخلها من تداخل الوقائع والأحداث، وتدافع الأمكنة والأزمنة، واللوْذ بالذاكرة لاقتناص التفاصيل الهاربة.

**2 - تشظّي الزمن ووهج الذاكرة:**

يقوم السرد في الرواية على تشغيل الذاكرة، واستدعاء ما ترسّب فيها من حالات ومواقف وذكريات، منتمية إلى سياقات وظروف وأزمنة متباينة، فيتراءى الوطن بهذا الشكل في صور مفعمة بالحياة والعواطف الجيَّاشة. ذلك أن الوطن لا يمكن اختزاله في ما هو مادي، "فليس مجرد جغرافيا ميتة، عارية، مجهولة. إنه علاقة طرفاها الإنسان والجغرافيا. وهذه العلاقة هي المواطنة بكل ما تعنيه من انتساب وطمأنينة وأمن، وألفة وشعور بالكرامة"[17].

هذا ويرتبط السرد في جانب كبير منه بماضي الزمن وما احتضنه من أحداث ووقائع وتفاصيل، ومن هنا ينبثق دور الذاكرة والتذكر. يختلف (زمن القصة) – في تقدير تزفيتان تودوروف (Tzvetan Todorov) - عن (زمن الخطاب). إذ يجسد الأول زمنا خارجيا ذا مرجعية واقعية، بينما يجسد الثاني زمنا داخليا نصيا. أكثر من ذلك، فإن "زمن الخطاب بمعنى من المعاني زمن خطي، في حين أن زمن القصة هو زمن متعدد الأبعاد"[18].

لكن السؤال الذي يطرح ههنا: هل يتقيد السارد - حينما يكون بصدد سرد تجربة معينة - بالزمن الطبيعي في تسلسله وتتابعه، كما جرت فيه وقائع وأحداث ومواقف تلك التجربة؟ إن السارد لا يتقيد على الدوام بذلك الخط التعاقبي الزمني، بقدر ما يتوسل بآليتي (الاسترجاع) و(الاستباق). ونحسب أن

فهم العمل السردي الروائي أيا كان نوعه، يستدعي الوعي بالأنماط الزمنية وأطرها النظرية السالفة الذكر. وهو ما نجده في الرواية قيد الدرس، بحيث يرد الزمن متشابكا متداخلا، لا يمكن فهم بنياته وتشكلاته إلا بالسفر الدائب بين ماضي الشخصيات وحاضرها ومستقبلها.

ولقد استطاع طواف عبر فعل الكتابة، رصد أحوال ذواته السردية في الأزمنة المختلفة، معتمدا تارة آلة الحلم واستشراف المستقبل، وتارة أخرى آلة الاسترجاع الزمني وامتطاء صهوة الذاكرة في الربط بين ماضي الشخصيات في البلد الأصل ومآلها في بلد المهجر. إذ جعل كل شخصية من شخصياته تحمل في ذهنها صورة وردية جميلة عن البلدة، فتتُوق إلى معانقة أحضانها. وبذلك أسعفه استخدام الزمن والتذكر بصورهما المتنوعة على المقارنة والموازنة بين حال الشخصيات في أمكنة وأزمنة متباينة.

وتنجلي معالم تشغيل الذاكرة والاتكاء عليها في إنتاج المعرفة السردية وتشكيل معمار المادة الحكائية في المتن قيد الدرس، في رسوخ صورة فرنسواز في وجدان بوكرن. فقد ذكَّرته غرفة النباش المليئة بالسلع والمتلاشيات والصناديق، ببيته الذي حصل فيه لقاؤه بها. "استرجع بوكرن أول اختلاء له بفرنسواز في بيته، وقد فوجئت بأكداس من الحقائب والصناديق... فلما سألته إن كان يستعد للسفر دون علمها، طمْأنها بأنه لن يطأ البلد من دونها"[19].

ثم إن حسن النباش انبنى مقامه بالمهجر خاصة بعد تفرق أصدقائه شذر مدَر، على الذاكرة التي يراهن عليها كثيرا لرتْق الفتوق الزمنية والوصل بين منعرَجاتها ومعطفاتها. كانت وحدته ووحشته تملي عليه السفر في الزمن. فهو ما يفتأ يستحضر شريط حياته بالبلدة، وعلاقته بالزوجة والصهر، والحنين إلى البنت، واستدعاء صورة معلمه لمادة اللغة الفرنسية، فضلا عن حديثه مع بوكرن عن "ذكريات الطفولة، مرورا بالحصول على عقدة العمل، والسفر إلى عين برجة من أجل الفحص الطبي، وانتهاء بالوضعية التي يوجدان عليها"[20].

وبقدر ما يعمد الكاتب إلى التذكر، يراهن على الحلم والمونولوج الداخلي في

تقريب البعيد واستحضار المحلوم به. مثال ذلك حلم النباش بملاقاة بريجيت في أحد المطاعم واستمتاعهما بلذة اللقاء، وبالأطعمة والأشربة الباريسية اللذيذة، بعيدا عن تلك التي يتناولها على الدوام، ذات المذاق والنكهة المغربية. "ما انفك يتخيل ملامح بريجيت. بدت له أولا كأنها امرأة حديدية. صوت آمر ينمّ عن شخصية تثق كثيرا في نفسها وفي ما تقول. أما هو فيستجيب بصوت خافت... تجلس قبالته في مطعم باريسي عتيق، تتلاقى خيالاتهما وتفترقان تحت ضوء خافت لشمعة حمراء، غارقة في صحن لامع يتوسط المائدة"[21].

ويمكن ملامسة الذاكرة وهي متوقدة منتعشة أيضا، إن تأملنا مآل إبراهيم بعد حصوله على التقاعد وعودته إلى القرية. يتأمل بيت الأسرة الذي صار مهجورا غادره الجميع، وإن كان يحمل في طياته ذكريات كثيرة بالنسبة إليه. هو كتاب يقرأ فيه ماضيه، ويشحذ مخياله، فيستحثه على استعادة الذكريات والوقائع المرتبطة بزمن غبر، وتغرف أحاديثه مادتها الحكائية من مرحلة الشباب التي يحاول الاستمساك بتلابيبها بواسطة آلية التذكر والاسترجاع الزمني. "عندما حل بقريته ذات صباح ممطر، لم يجد أحدا في استقباله. يتأمل خراب ساحة مغامرات طفولته. هناك كنت ألعب، وهناك كنت أرعى البقر، وهناك كان يقام الموسم السنوي"[22].

ولنا أن نستذل كذلك على نشاط الذاكرة وانتعاشها وتوهجها بشخصية (بريجيت)، التي تكابد في أواخر حياتها العزلة والغربة والوحدة. لذا نجدها تستعين بالذاكرة في كل مرة لوصْل الماضي بالحاضر، وقد تستشرف المستقبل الغامض الذي يراودها، فتتداخل بذلك الأزمنة الماضية مع الحاضرة والمستقبلة في ذهنها. تلقي أحداث الرواية الضوء على هذه الشخصية أثناء مقامها بالمغرب بمعية أسرتها، وهي شابة تستمتع بجماله ومشاهده السياحية البارعة ولحظة تعرفها على صديقها جون كلود ب (تاغَزوت) قرب مدينة أكادير. "ما إن وضعت قدميها على الصخر، حتى أحست بشيء يشبه الخدر يسري في جسدها. أيقنت أن للمكان سحره وجاذبيته، وربما مفاجآته"[23].

وبالجملة، فإن الذاكرة تترجم ما تعيشه الشخصية في الرواية، من ارتباك واضطراب وتداخل الأزمنة والأمكنة في ذهنها، مستشعرة الغربة والضياع. "إن المواطن الذي يغادر وطنه وأهله وأسرته وأصدقاءه ووَسَطه الذي نشأ فيه، في اتجاه بلدٍ أجنبي عنه، يتعرض لهزّات نفسية وتفكُّكات اجتماعية... والمهاجر الذي لاً يعرف لغة البلد الذي سيُقيم فيه، سيُواجِه مشاكل عديدة نتيجة هذا العامل، تُضاف إلى ذلك عواملُ أخرى عِرْقية وثقافية وحضارية ودينية"[24]. وبمُكنة ذلك كله، أن يجعلها تثير سؤال الهوية بحدة، وتبحث عن سبل مواجهة الاغتراب وآليات الاندماج.

**3 – الهوية، محنة الاغتراب وصعوبة الاندماج الثقافي:**

تمثل الرواية على حد تعبير فلاديمير كرزينسكي (Wladimir Krysinski) ملتقى العلامات (carrefour de signe)، سواء تعلق الأمر بالشخوص أو بالفضاءات والأزمنة والرؤى السردية وآليات التهجين والأسْلَبة والحوار والتناصّ والوصف وغيرها. وبذلك فإن اللسانيين يرون في اسم العلم وحدة فارغة، بينما يعتبر داخل عالم المتخيل الروائي مكانا مليئا، وبرنامجا سرديا، مثلما يرى فليب هامون (Philippe Hamon)[25]. وبوسع استنطاق العلامات النصية للرواية قيد الدرس ورموزها السردية، أن يجسد مفهوم الهوية الثقافية العربية بعامة والمغربية بخاصة، ويرصد ملامحه المتعددة الأبعاد.

يعتبر بيت الحاج علي محضنا رئيساً للهوية المغربية، بدءا بصالونه المؤثث بآيات قرآنية وكتابات مذهبة تزين الجدران، وكؤوس وأوان زجاجية، ودولاب كبير، ولوحة للكعبة المكرمة، وتُحَف الصناعة التقليدية، وصور الأبناء، وانتهاء بمدار حوارات الشخصيات المترجمة لانشغالاتها واهتماماتها المؤرقة، (التربية، الوطن، الحفلات العائلية... ثم إن ما يدور في خلد الحاج وزوجته من هواجس وانشغالات وأحلام وطموحات، محكوم بسؤال الهوية المؤرق للذات المهاجرة في الرواية.

كما تنجلي معالم الهوية المغربية والعربية في أحاديث عبد الرزاق وحواراته، لما

حل ضيفا عند الحاج بنية خطبة ابنته سميرة. سرد تفاصيل رحلته من المغرب إلى فرنسا عبر الأندلس، مستعيدا برنامج السفر القائم على تلاوة آيات بينات من الذكر الحكيم، وعرض أشرطة غنائية مغربية، واستدعاء مكونات المطبخ المغربي، وممارسة الشعائر الإسلامية، والوقوف عند التضاريس والمواقع الجغرافية المغربية والأندلسية. وعلى هذا النحو تكون شخصيات الرواية قد أسهمت في بلورة منظومة من القيم الثقافية والحضارية العربية والمغربية، القائمة على التمسك بالأصالة وثوابتها الدينية واللغوية والتاريخية، والانفتاح في الآن نفسه على الحداثة الجديدة الوافدة من الغرب ومنظومتها القيمية، الرامية إلى التسامح والديمواقراطية والمساواة وحرية التعبير.

والواقع أن انفتاح المغربي بخاصة والعربي بعامة على الآخر، ظل هاجسا مؤرقا ومادة خصبة للكتابة الشعرية والسردية والمسرحية والسينمائية العربية المعاصرة، وثنائية البادية والمدينة، والمرأة، وغيرها. ولعل استدعاء صور الوطن ورموزه من الواقع والذاكرة التاريخية، يكشف عن تعطش الذات وحنينها القوي إلى موطنها الأصل، فتظل مستمسكة بكل الخيوط التي تصلها به.

هكذا نلمس حضور صورة البلد الأصل في مخيال الذوات السردية في الرواية، وتوْقها الجارف للعودة إليه. إذ يعتبر الملاذ الوحيد الذي يحمي الأنا مما تكابده في المهجر، من عوامل الغربة وصعوبة الاندماج والتفاعل المتوازن مع الآخر، المختلف عنها لغة وثقافة وحضارة. وموازاة مع هذه الصورة، تحضر صورة المهجر كما تتنازعها الذوات السردية المحكومة بالرغبة الدفينة في التعرف على الآخر والنهل من ثقافته.

لا مراء في أن للهجرة فوائد ومزايا جمَّة، لكنها تولِّد بالمقابل عند المهاجر توترا وصراعا داخليا بين هويتين مختلفتين، مما يؤجج وهج الذاكرة ويثير الحيرة القلق. ولقد خلص أمين معلوف بعد مُدارسته صدام الهويات وتناطحها في ذهنية الكثير من المغتربين، إلى ضرورة الاندماج وردم الهوة السحيقة بينها. إذ "يجب تشجيع كل منا على الاضطلاع بتنوعه الخاص، وإدراك هويته؛ بوصفها

حصيلة انتماءاته المختلفة، بدلا من اختزالها إلى انتماء واحد، ينصّب علويا وأداة استبعاد وأداة حرب أحيانا"[26].

ومن هذا المنظور ذاته، يدعو عبد الكبير الخطيبي (ت 2009م) إلى إعادة النظر في مفهوم الهوية بتحريره من سلطة الماضي، وتوسيع دائرته، وجعله مواكبا للتحولات المعاصرة. "فلا يمكن للهوية الأصلية التي تقوم على الأصول اللغوية والدينية والأبوية، أن تحدد وحدها العالم العربي. فهذه الهوية قد تصدعت وتمزقت بفعل الصراعات والتناقضات الداخلية"[27].

ويشبه الوطن (Home) - اللفظ الجامع في الإنجليزية بين الدلالة على البيت والوطن - في تقدير الفيلسوف الظاهراتي كاسطون باشلار ( Gaston Bachelard) عشا آمنا، تعود إليه الطيور المهاجرة لترتاح من عناء التحليق ومخاطر الترحال، وتتزود بالحماية اللازمة لمقاومة عاتيات الزمان. "إن المكان الذي ينجذب نحوه الخيال لا يمكن أن يبقى مكانا لا مباليا، ذا أبعاد هندسية وحسب. فهو مكان عاش فيه بشر ليس بشكل موضوعي فقط، بل بكل ما في الخيال من تحيُّز."[28].

وتبعا لذلك فإن ما تعيشه شخصيات النص من مظاهر الاغتراب والتقوقع والانعزال والتهميش والإقصاء والنظرة الدونية، نابع من صعوبة اندماجها في الثقافة الغربية، فتعيش على الهامش. وهو ما يفسر المهاجرين في أحياء خاصة ومقاهٍ يديرها أبناء وطنهم، واحتماء بعضهم بالبعض الآخر من الثقافة الغربية المادية، التي قلما تعترف لهم بالجميل. بل إن نظرة أبناء جلدتهم غير المهاجرين نفسها، تقسو عليهم في أحايين كثيرة، فتشتد عزلتهم وغربتهم هنا وهناك.

نشأت سميرة التي ترمز للجيل الثاني من المهاجرين المغاربة إلى الديار الأوروبية في المهجر، لكنها تعيش صراعاً داخلياً بين التشبُّث بتقاليد البلد الأم والتمسك بثوابته وهويته، وبين الذوبان في الأنموذج الحضاري الغربي المُحتضِن لها لغوياً واجتماعياً ومهنياً وثقافياً. فهي وإن كانت أكثر انفتاحا وتحررا وقدرة على التواصل ونسج العلاقات مع الأصدقاء والزملاء من المهاجرين والفرنسيين في

الشارع والمدرسة والعمل، إلا أنها مع ذلك تعاني مشاكل معقدة.

وقد صوّر لنا الباحث سعيد العمراني جانبا من هذا التناقض الذي يجده الشباب المغربي والعربي بالمهجر الأوربي، من أبناء الجيلين الثاني والثالث بقوله: «إن التناقض بين تربية الآباء وما يتعلمونه في المدارس والشوارع، يشكّل أمَّ المُشكلات بالنسبة للأجيال الجديدة. ففي المنازل كلُّ شيء مصمَّم على الطريقة المغربية التقليدية... أما في المدارس فإن قوانين البلد هي المتحكمة، بكل ما تحمله من ضوابط وأدوار تربوية وزَجْرية، تصل أحياناً إلى منْع حمل (الفُولارَة)، أو الحجاب، في المدارس والوظائف العمومية بالنسبة للفتيات المتحجّبات مثلاً"[29]. ومن شأن غياب الاندماج وصعوبته، أن يجعل شخصيات النص تكابد الاغتراب الذي ظل راسخا ومتجذرا في الثقافة العربية منذ بداية عصر النهضة، مثلما جسده رفاعة الطهطاوي (1873م)، وعبد الرحمان الكواكبي (ت 1902م)، ومحمد عبدو (ت 1905م)، وقاسم أمين (ت 1908م)، ورشيد رضا (ت 1935م) في كتاباتهم.

هذا وقد استثمرت في البناء السردي للرواية، سلسلة من الإشارات الثقافية واللغوية والاجتماعية التي تترجم هوية شخصياتها على سبيل التناص. ويمثل التناص - في تقدير روبرت دي بوكراند (Robert de Beaugrande)- سندا من أسانيد (النص) وأحد المعايير المميزة له عن (اللانص). فهو "يتضمن العلاقات بين نص ما ونصوص أخرى مرتبطة به، وقعت في حدود تجربة سابقة، سواء بوساطة أو بغير وساطة"[30].

وتبعا لذلك، يمكن قراءة كل نص على أساس أنه فضاء لتسرُّب وامتداد نصوص في نصوص أخرى. وهو ما نجده في رواية "نباش زنفة باريس" التي تستوعب أجناسا أدبية وأشكالا تعبيرية شتى، نذكر منها الأمثال والحكم والحكايات والنوادر لاسيما المستوحاة منها من الثقافة المغربية الشعبية؛ من قبيل ما ورد على لسان بوكرن متحديا أصدقاءه في مقبرة الكلاب "شْحال تعطيوني نقطع هاد الواد بالعُوم؟"[31]، وقول عبد الرزاق لبوكرن في جلسة خمر على ضفّة السّين: "شُوف أبو

كرن، السبع إلى شرْف كيكلوه الكلاب"[32].

ونذكر أيضا استدعاء إشارات ثقافية من التراث العربي، كالإشارة إلى ابن بطوطة، وحكايات ألف ليلة وليلة، وتوظيف عبارات بالدارجة المغربية وباللغة الفرنسية على سبيل التهجين والأسلبة. كما استثمر الكاتب ثقافته الفنية الأمازيغية والفرنسية التي تمثل في أشكال غنائية وموسيقية، كمجموعة إزْنزارن وجامع الحميدي والعربي الحمري وجاك برال (Jacques Brel). زدْ على ذلك تفاعل الرواية مع فن الترسل الذي يعتبر الأداة الأساس للتواصل بين الذوات السردية، إن بصيغتها الورقية أو الإلكترونية. ولا نغفل أن الرواية تتخللها أناشيد ومقاطع شعرية متعددة، تترجم عواطف هذه الشخصيات وهواجسها النفسية الدفينة. وبذلك تُفلح الرواية في رسم ملامح الأنا والآخر، ورصد معالمهما اللغوية والثقافية والحضارية.

**خاتمة:**

وبالجملة فإن الهجرة في عصرنا الراهن أضحت ظاهرة إنسانية وقضية فكرية ضاغطة، ولهذا اعتنت بها الآداب العالمية في الزمن الراهن أكثر من أيّ زمن مضى. ولعل رواية عبد الله طواف تصبّ في هذا الاتجاه، مُسهمة في تغيير الصورة الوردية المرتسمة في ذهن الكثير من الشباب المغربي والعربي اليوم تجاه الغرب. عمل أدبي يتراوح بين رواية الشخصية ورواية الأطروحة، تسعى إلى إقناع القارئ بكون رحلة العبور إلى الديار الأوروبية محفوفة بالمشاكل والإكراهات، تجعل المهاجر يصارع التفكك العائلي ومفارقة الأهل والخِلان في البلد الأصل، فضلا عن الانكماش والتهميش وصعوبة الاندماج اللغوي والثقافي والاجتماعي والمهني في البلد المستقبل.

الرواية مفعمة بإخفاقات تلك النماذج من البسطاء وأفراحهم وأتراحهم وآلامهم ومعاناتهم، تحول عوامل كثيرة دون نجاحها في الحفاظ على توازنها النفسي، وعلاقاتها الاجتماعية السوية في المهجر. ثم إن إسناد بطولة الرواية إلى حسن النباش مثلما يشهد على ذلك حضوره الوازن في عنوانها ومتنها، مبني على

اعتبارات كثيرة. من جملتها محاولة مقاومة الصدام الثقافي بين الذات والآخر، وتحدّي مشكلات الهجرة، على خلاف الشخصيات الأخرى التي استسلمت وعادت إلى الوطن عودة فاشلة.

ولئن جسدت الرواية صورة المهاجر المغربي من الجيل الأول والجيل الثاني، ممن كابد إكراهات الغربة وهواجس الهوية، فإن هذه الصورة في تقديرنا لا تسري على الجيل الثالث القادر نسبيا على التأقلم مع مقتضيات الهجرة. ولا أدل على ذلك من انفتاحه الواسع على اللغات والثقافة الأجنبية، ووعيه بالفروق الجوهرية القائمة بين الضفتين، فضلا عن التدابير والإجراءات المتخذة في العقود الأخيرة من لدن البلدان المستقبلة والتي يفِد منها المهاجرون، الرامية إلى تقنين الهجرة وضبطها وتيسير سبُل المهاجرين واختيار ذوي الكفاءات منهم.

وعلى المستوى الخطابي والسردي، فإن عبد الله طواف راهن كثيرا على الذاكرة المرمِّمة للتشظي الزماني والمكاني الذي تجابهه الذوات السردية، كما كثف من السراد المتناوبين على نقل الحكاية وأسلوب السخرية والتهيجن والتناصّ، فضلا عن شحن نصه بنظُم وأنساق معرفية مترجِمة للهوية المتربِّحة بين ثقافة الموطن الأصل وثقافة بلد الاستقبال.

**الهوامش:**

1 - ابن منظور: لسان العرب، دار إحياء التراث العربي- مؤسسة التاريخ العربي، ط3، بيروت 1999م/ نبش.

2 - عبد الله طواف: نباش زنقة باريس، رواية صادرة عن العالمية للنشر، ط1، الدار البيضاء 2012م، ص 51-52.

3 - حميد لحمداني: بنية النص السردي من منظور النقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، ط3، الدار البيضاء 2000م، ص 64.

4 - سعيد يقطين: تحليل الخطاب الروائي: الزمن السرد التبئير، المركز الثقافي العربي، ط2، الدار البيضاء 1993م، ص 240.

5 - جنيت، جيرار وآخرون: الفضاء الروائي، ترجمة عبد الرحيم حزل، أفريقيا الشرق، ط1، الدار البيضاء 2002م، ص 5 (مقدمة حسن بحراوي).

6 - نباش زنقة باريس، ص 43.
7 - نفسه، ص 154- 155.
8 - نفسه، ص 225.
9 - نفسه، ص 25.
10 - نفسه، ص 26.
11 - نفسه، ص 68.
12 - نفسه، ص 52.
13 - نفسه، ص 232.
14 - نفسه، ص 39.
15 - نفسه، ص 215.
16 - نقسه، ص 225.
17- رشاد أبو شاور: رائحة التمر حنة، منشورات المؤسسة العربية للدراسات والنشر والمركز الثقافي العربي، ط1، بيروت 2007م، ص 82-83.
18 - مقولات السرد الأدبي، ترجمة الحسين سحبان وفؤاد صفا، ضمن كتاب "طرائق تحليل السرد الأدبي"، منشورات اتحاد كتاب المغرب، ط1، الرباط 1991م، ص 55. وقد توقف تودوروف وأوزفالد ديكرو عند المصطلحين كثيرا، متتبعا أصولهما عند هلمسليف وغيره وصور التعالق بينهما، كما نقرأ في معجمهما:
Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage, Col. Points, Paris 1972, pp. 308-404.
19 - نباش زنقة باريس، ص 81.
20 - نفسه، ص 68.
21 - نفسه، ص 102.
22 - نفسه، ص 225.
23 - نفسه، ص 89.
24 - المختار مطيع: الهجرة المغربية إلى أوربا، سلسلة "دفاتر مركز الدراسات والأبحاث حول حركات الهجرة المَغاربية"، ع3، جامعة محمد الأول وجدة، كلية الحقوق، 1994م، ص 12، بتصرف.
25 - تُنظر دراسته "من أجل سيميائية تعاقبية للرواية"، ضمن كتاب "طرائق تحليل السرد الأدبي" لمجموعة من الباحثين، منشورات اتحاد كتاب المغرب، ط1، الرباط 1991م،

ص 150.

26 - الهويات القاتلة: قراءات في الانتماء والعولمة، دار ورد، ط1، دمشق 1999م، ص 139.

27 - النقد المزدوج، مطابع منشورات عكاظ، ط1، الرباط 2000م، ص 11.

28 - ينظر "جماليات المكان"، ترجمة غالب هلسا، المؤسسة الجامعية للدراسات، ط2، بيروت 1984م، ص 31.

29 - سعيد العمراني: مشكل الهوية والاندماج عند الشباب من أصل مغربي بأوروبا، مقال منشور رقمياً في موقع "شبكة دليل الريف"، بتاريخ 2010/01/05. انظر الرابط:
http://dalil-rif.com/home/-indimaje050110

30 - النص والخطاب والإجراء، ترجمة تمام حسان، عالم الكتب، ط1، القاهرة 1998م، ص 104.

31 - نباش زنقة باريس، ص 19.

32 - نفسه، ص 19.

**References:**

1 - Al-ʻArwī, Abdallah: Al-ʻArab wa al-fikr at-tārīkhī, Dār al-Ḥaqīqa, 1st ed., Beirut 1973.

2 - Abū Shārū, Rashā: Rā'iḥat at-tamr ḥinna, Al-Mu'assasa al-ʻArabiyya li al-Dirāsāt and Al-Markaz al-Thaqāfī al-ʻArabī, 1st ed., Beirut 2007.

3 - Al-Ḥamdānī, Ḥamīd: Bunyat an-naṣ as-sardī min manżūr an-naqd al-adabī, Al-Markaz al-Thaqāfī al-ʻArabī, 3rd ed., Casablanca 2000.

4 - Al-Khaṭībī, ʻAbd al-Kabīr: An-naqd al-muzdawij, Manshūrāt ʻUkkāz, 1st ed., Rabat 2000.

5 - Al-Shāfiʻī, Muḥammad Ibn Idrīs: Dīwān, edited by Muḥammad ʻAbd al-Munʻim Khaffājī, Kulliyyat al-Azhar, 2nd ed., Cairo 1985.

6 - Bachelard, Gaston : La poétique de l'espace, translated by Ghālab Halsā, Al-Mu'assasa al-Jāmiʻiyya li al-Dirāsāt, 2nd ed., Beirut 1984.

7 - Barakāt, Ḥalīm: Thaqāfat al-ightirāb, Marqaz Dirāsāt al-Waḥda al-ʻArabiyya, 1st ed., Beirut 2006.

8 - Beaugrande, Robert-Alain de: Text, discourse, and process, translated

by Tammām Ḥassan, ʻĀlim al-Kutub, 1st ed., Cairo 1998.

9 - Ducrot, Oswald et Tzvetan Todorov : Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage, Col. Points, Paris 1972.

10 - Genette, Gérard : Nouveau discours du récit, translated by Muḥammad Muʻtasim, Al-Markaz al-Thaqāfī al-ʻArabī, 1st ed., Casablanca and Beirut 2000.

11 - Genette, Gérard et al.: L'espace et le récit, translated by ʻAbd al-Raḥīm Ḥazl, Afriqiya al-Sharq, 1st ed, Beirut 2002.

12 - Ibn Manżūr: Lisān al-ʻarab, Mu'assasat al-Tārīkh al-ʻArabī, 3td ed., Beirut 1999.

13 - Maalouf, Amine : Les identités meurtrières, Dār Ward, 1st ed., Damascus 1999.

14 - Tawwaf, Abdallah: Nabbāsh zunqat Paris, Dār al-ʻAlamiyya, 1st ed, Casablanca 2012.

15 - Yaqṭīn, Saʻīd: Taḥlīl al-khiṭāb ar-riwā'ī, Al-Markaz al-Thaqāfī al-ʻArabī, 2nd ed., Casablanca 1993.

مجلة حوليات التراث، العدد 25، 2025، ص 43 - 61
P-ISSN 1112-5020 / E-ISSN 2602-6945

# السؤال الإ يتيقي في الفلسفة والشعر العربي المعاصر

د. إيمان محمد ربيع بالو
وزارة التربية والتعليم القطرية، قطر

**الملخص:**

تهدف الدراسة إلى التفريق بين مفهومي؛ علم الأخلاق والفلسفة الإ يتيقية، والوقوف على مكانة الأخلاق من الفلسفة، وهي دراسة مقارنة تبين عرضا للقيم الأخلاقية في الفكر الفلسفي اليوناني عند كل من أفلاطون وأرسطو وعند الأبيقوريين والرواقيين، وأيضا تورد الدراسة حديثا عن مفهوم الإ يتيقا في الفلسفة المعاصرة عند كل من ديكارت وفوكو ودولوز وباديو وسبينوزا وريكور؛ مما يبعث إلى التفريق بين المفهومين "الإ يتيقا وعلم الأخلاق" عند الفلاسفة، انتقالا إلى توضيح ارتباط علم الأخلاق بالشعر عامة وعرض آراء بعض الفلاسفة في ذلك، منهم الفلاسفة المسلمين؛ الفارابي وابن سينا وابن رشد. وصولا إلى البحث عن كيفية ورود السؤال الفلسفي الإ يتيقي في الشعر العربي المعاصر، وكيف أثار الشعراء الأسئلة الفلسفية الإ يتيقية في أشعارهم؟

**الكلمات الدالة:**

إ يتيقيا، علم الأخلاق، الفلسفة، الفلاسفة المسلمون، الشعر.

## The ethical question in contemporary Arabic philosophy and poetry

Dr Eman Mohammad Rabee Balou
Qatari Ministry of Education, Qatar

**Abstract:**

This study seeks to draw a clear distinction between moral science and ethical philosophy, while highlighting the place of ethics within philosophy. It is a comparative exploration that presents the treatment of moral values in ancient Greek thought, as seen in the works of Plato, Aristotle, the Epicureans, and the Stoics. The study also addresses the modern conception of ethics in the philosophies of Descartes, Foucault, Deleuze, Badiou, Spinoza, and Ricœur, offering insights into the philosophical expansion of ethics versus moral science.
The discussion then turns to the relationship between moral philosophy and poetry in general, presenting the views of several philosophers, including the Muslim thinkers Al-Farabi, Ibn Sina, and Ibn Rushd.Ultimately, the research

تاريخ الاستلام: 2025/8/12 - تاريخ القبول: 2025/8/30
Kalimat.abed2017@gmail.com
© جامعة مستغانم، الجزائر 2025

investigates how the ethical-philosophical question emerges in contemporary Arabic poetry, and the ways in which poets have stirred such ethical inquiries through their verses.

**Keywords**:

ethics, moral philosophy, philosophy, Muslim philosophers, poetry.

**المقدمة:**

بدأ مفهوم علم الأخلاق عند الفلاسفة اليونانيين أفلاطون وأرسطو، واتخذ من الفلسفة جانبها العملي، وقد كان من الفلسفة بمثابة الجزء من الكل، كما ارتبط المفهوم عند أفلاطون بـ"الخير الأسمى والفضيلة" التي تؤدي إلى سعادة الفرد والمجتمع، كما أن الأخلاق الأرسطية هي أخلاق سعادة، تركز على البدن والنفس وتتسم بالواقعية، وقد اتخذ الأبيقوريون من فلسفة الأخلاق وسيلة للهروب من الواقع والبحث عن السعادة، كذلك الرواقيون الذين رأوا أن السعادة تكمن في الفضيلة.

أما الأخلاق في الفلسفة المعاصرة (الإيتيقا)، فقد اتخذت شكلا آخر، ونزلت من الأخلاق منزلة التطبيق والبعد عن التعالي، وناقشت قضايا حياتية يعيشها الفرد والجماعة، وهذا بسبب الأحداث التي عاشها المجتمع من قتل ودمار وحروب وغيرها، فقد ظهر الكثير من الفلاسفة الذين اتخذوا من فلسفة الأخلاق الإيتيقية وسيلة الخلاص من الواقع ومحاولة الوصول إلى السعادة، وكان لهذا أثر في تنوع الفلسفة الإيتيقية الأخلاقية، فالفيلسوف يبحث عن السعادة وفقا لخلفيته ومرجعياته الثقافية، ومثال ذلك، فلسفة ديكارت الإيتيقية التي بنيت على التفكير والشك المطلق، أما فلسفة دولوز الإيتيقية فتنبني على الوجودية (الموت والحياة)، وقد ارتبطت عند سبينوزا بالوجود النهائي الأبدي...

إن هذا التنوع في الخلفية الفلسفية ولّد اختلافا بين الفلسفة الأخلاقية والإيتيقية، وعلى الرغم من تعدد جوانب الفلسفة الإيتيقية، إلا أنها تلتقي مع فلسفة الأخلاق في كونها تسعى للبحث عن السعادة لكن بطرق مختلفة.

أما وجود علم الأخلاق في الشعر فكان للفلاسفة آراء متنوعة حول ذلك ومنهم أفلاطون الذي رأى أن الشعر مرتبط بغايات أخلاقية، ووافقه أرسطو حيث رأى أن الشعر ينهض بوظيفة أخلاقية أساسا، وأيضا ربط الفلاسفة المسلمون الأخلاق بالشعر وجعلوه محرضا للخير أو الشر، فكان لفلسفة الأخلاق مكان واضح في الشعر، لكن ماذا عن مفهوم الإيتيقا؟ هل حضر في الشعر العربي المعاصر؟

يرى بعض العلماء أن ظهور الفلسفة الإيتيقية في الشعر العربي المعاصر جاء من خلال أسئلة فلسفية يطرحها الشاعر تعبر عن فلسفته وفكره، حيث أن الإيتيقا المعاصرة يتخذها الفرد سبيلا للوصول للسعادة بأشكال متنوعة.

ويحمل السؤال الإيتيقي في الشعر العربي المعاصر القارئ للبحث في أعماق النص ومحاولة إخراج مكنوناته، وينقله إلى عالم مليء بالأفكار واللغة الرمزية المحملة بالأعباء، هذه اللغة التي تجبر قارئها على الغوص للوصول إلى العمق وضرورة التأويل. ومن هنا ينتقل الفرد من مفهوم الإيتيقا إلى الهرمونيطيقيا.

إن ما سبق عرض موجز لأهم ما تناوله الباحث في عرضه، فتناول التعريف بعلم الأخلاق ومفهوم الإيتيقيا، ومكانة الأخلاق من الفلسفة، وعارضا أهم ما جاء عند الفلاسفة اليونانيين في فلسفة الأخلاق، وتطور الأخلاق إلى الفلسفة الإيتيقية عند الفلاسفة المعاصرين، ثم انتقل الباحث للحديث عن الأخلاق في الشعر، وصولا إلى السؤال الإيتيقي في الشعر العربي المعاصر ومحاولا الإجابة عنه.

**1 - سؤال الإيتيقا في الفلسفة، بين مفهوم الإيتيقا وعلم الأخلاق:**

الأخلاق جمع خلق، ومرد معناه في اللغة العربية وغيرها إلى معنى العادة، فنجد صاحب لسان العرب يقول: واشتقاق خليق وما أخلقه من الخلاقة وهي التمرين، من ذلك الذي ألف شيئا، صار ذلك خلقا أي مرن عليه، ومن ذلك: الخلق الحسن، وفي اللغات الأوروبية (ethique) إيتيك، وهي اسم هذا العلم في اللغة الفرنسية، وترجع إلى كلمة إيتوس (ethos) الإغريقية، ومعناه العادة[1].

ويكمل ابن منظور: والخلق بضم الميم وسكونها: هو الدين والطبع والسجية[2].

وقد جاء عند باسكال إن "الأخلاق علم الإنسان" وكذلك له مفاهيم أخرى منها "علم الخير والشر" و"دراسة الواجب والواجبات" أما التعريف الدقيق لعلم الأخلاق فـ"إنه علم القواعد التي تحمل مراعاتها المرء على فعل الخير وتجنب الشر، ويصل بالعمل بها إلى المثل العليا للحياة" أو "علم القواعد التي تسير عليها إرادة المرء الكامل في أعماله ليصل للمثل العليم" ذلك أن الأخلاق لا تبحث في حياة الناس الراهنة، أي من ناحية أعمالهم على ما هي عليه، بل من ناحية أعمالها على ما يجب أن تكون عليه، أي في الحياة التي يجب أن يحيوها ليحفظوا ما خلقوا له من الكمال.

والحديث في علم الأخلاق ينقلنا للبحث في موضوعاته، وقد رأى الفلاسفة أن موضوع علم الأخلاق هو الأعمال الإنسانية الإرادية أي الصادرة عن تفكير وإرادة من هذه النواحي المتشعبة كلها... حيث يبحث علم الأخلاق في الأعمال الإرادية والأعمال التي وإن كانت وقت صدورها لا دخل للمرء فيها ولا صلة له ولكن كان من الممكن للمرء الاحتياط لها حين كان المرء في فسحة من الوقت له[3]. وعلم الأخلاق فلسفة علمية فيجتهد الإنسان في تقرير ما ينبغي أن يكون، وبتعبير آخر هو علم سلوك الإنسان وعاداته[4].

وقد جاءت دراسة علم الأخلاق كوسيلة ناجحة من وسائل التربية والتهذيب لأن البحث في الفضائل وتبين حسن عاقبتها وتعرف الرذائل وسوء مغبتها، وكذلك دراسة كثيرين ممن كانوا في حياتهم العملية مثلا سامية للفضائل، كل ذلك يستهوي الدارس ويغريه بالتحلي بالفضيلة والتخلي عن الرذيلة. هذه غاية أولى، أما الغاية الثانية، فهي أن دراسة الأخلاق تكسب صاحبها القدرة على تمحيص الأعمال ونقدها وتقديرها حق قدرها دون أن يخضع في حكمه إلى إلف أو عادة أو يتأثر بحكم الزمان والمكان، إنها كما يقول أرسطو المعلم الأول في كتابه علم الأخلاق: تشد من عزم بعض فتيان كرام على الثبات في الخير، وتجعل القلب الشريف بالفطرة صديقا للفضيلة وفيا بوعدها.

في اليونان القديمة كان سقراط مؤسس الأخلاق يأمر بأن يكون المرء سيد نفسه، بالشجاعة وبالعدالة إلى غير ذلك من الصفات الأخلاقية العامة، وفي قول له لتلميذه كريتون: "لا يجب أن نجترح أي ظلم حتى ولو كنا ضحايا لظلم الآخرين، وعمل الشر للغير هو الظلم بعينه، لا يجب مقابلة السيئة بمثلها"[5].

أما مكانة الأخلاق من الفلسفة فقد تكونت الفلسفة عنصرين اثنين: أحدهما نظري عقلي يتعلق بالمعرفة ويشمل الفلسفة الإلهية أو فلسفة ما بعد الطبيعة، والآخر عمل أخلاقي يتعلق بالعمل والعلم وسيلة له ويشمل فلسفة الأخلاق، والفلسفة المنزلية والسياسية وهذا التقسيم هو جوهر تقسيم أرسطو طاليس وقد استوحى المسلمون منه وجعلوه أساسا لهم وما يوجد بينهم وبينه من اختلافات بسبب ما تأثرت به الفلسفة اليونانية في طريقها للمسلمين وما أضيف له من فروع وبحوث إن الخلاصة تقول إن علم الأخلاق فرع من فروع الفلسفة الإنسانية أو النفسية والتي هي قسم من اقسام الفلسفة العامة، فمكانة علم الأخلاق هي مكانة الجزء من الكل[6].

**2 - القيم الأخلاقية في الفكر الفلسفي اليوناني:**

تقسم الأخلاق عند أفلاطون ثلاثة أقسام رئيسية: يتجه القسم الأول في الخير الأسمى، وقد ربطت بين الغاية والباعث من الأخلاق وهي تحقيق السعادة كما في الفلسفة السقراطية. وعند أفلاطون منسجم مع نظريته المتعلقة بالمثل، فالوجود الحقيقي عنده هو وجود الصور، أما ما يتعلق بالوجود المحسوس فلن يكون خيرا بالمعنى الصحيح، ومن هنا تتضح نظرته، كلما ابتعدت النفس البشرية عن الجسم واتصلت بالصورة كان الإنسان محققا لدرجة أكبر من الخير والحديث عن الخير.

أما القسم الثاني؛ الفضائل، الفضيلة في نظر أفلاطون هي العمل الحق على أن يكون صادرا عن معرفة صحيحة بقيمة الحق، تقوم على الرؤية والتفكير، وهو هنا لا يخرج عن أستاذه سقراط في فلسفته.

والقسم الثالث؛ السياسة، فقد عالج أفلاطون المسائل السياسية عن طريق

الأخلاق فجعل منها منهجا لتهذيبها، فالفلسفة السياسية والأخلاقية لأفلاطون متلازمتان، فالسياسة هي امتداد للأخلاق بحيث لا يمكن بناء مجتمع قوي دون أخلاق قوية تتسم بالعدل والفضيلة[7]. "والنتيجة النهائية التي يمكن أن تستنبط من مذهب أفلاطون الأخلاقي هي التسليم بأن في الإنسان مبدأين مختلفين: أحدهما يدنى إلى الله، وهو ما تجب له السيادة، والآخر يبعد عن الله ويقرب إلى البهيمية..."[8].

والأخلاق الأرسطية لا تخرج عن الهيكل الذي انبثقت منه الأخلاق اليونانية، على أنها أخلاق سعادة ، وكان أرسطو من أكثر الفلاسفة وضوحا في تبيان الغاية من الأخلاق، وقد حظي باهتمام الكثير من المفكرين والفلاسفة من بعده وامتد تأثيره إلى فلاسفة الإسلام ومنهم ابن رشد، يقول أرسطو: إن فعل الخير والنجاح وتحصيل السعادة ألفاظ متعددة تدل على معنى واحد فحسب، فما هي حقيقة السعادة عند أرسطو؟

أولا يؤكد أرسطو على وجود بدن ونفس، وأن النفس أو الصورة حسب أرسطو لا يمكن أن تكون في معزل عن البدن، وبهذا يختلف عن نظرة أفلاطون الذي يرى أن النفس جوهر روحاني موجود قبل وجود البدن وسيظل بعده. إن نظرة أرسطو للسعادة لا تخلو من النظرة المادية التي تؤكد على النجاح المادي لبلوغ السعادة، لذا تميزت نظرة أرسطو للأخلاق بالواقعية. كما أن الفضائل عند أرسطو فضائل عقلية كالعلم والفن والحكمة وفضائل أخلاقية كالشجاعة والكرم والعفو وهي تكتسب بالتعود والممارسة[9].

وقد ظهرت فيما يلي الأخلاق الأبيقورية؛ وهو مذهب فلسفي ينسب إلى أبيقور يقوم على إسعاد الذات بلذة معنوية لا يعقبها ألم، نشأت كرد فعل على واقع اجتماعي عرف أزمات كثيرة فقدت فيه المدن اليونانية استقلاليتها وسعادتها، فانتشرت الفوضى وعمّ القلق فصار الإنسان يخشى شر غيره، فكان الطب والفلسفة مهمة إصلاح الوضع، فتكفل الطب بعلاج أمراض الجسم، وكان على الفلسفة أن تعالج أمراض الفكر.

إن المقياس الذي يقاس به هنا خيرية الفعل من شريته هو اللذة والألم، حيث يقول أبيقور: "إن مقياس الخير هو اللذة ومفارقة الألم، وهذا شيء لا حاجة بنا إلى البرهنة عليه، فالطبيعة في كل أنواع سلوكها... يكفي أن تشاهد سلوك الإنسان في كل أدوار حياته من ميلاده حتى الموت، فإننا سنجد قطعا أنه يرمي دائما إلى تحصيل اللذة والابتعاد عن الألم"[10]. فقد جعل أبيقور من اللذة غاية الحياة، فكل موجود يصارع من أجل اللذة، واللذة هنا هي غياب الألم بالإضافة إلى طمأنينة النفس وصحة البدن[11].

تبع الأخلاق الأبيقورية الأخلاق عند الرواقيين؛ وهو مذهب فلسفي اسمه زينون (zenon) وهو الفيلسوف صاحب المذهب، كان يعلم تلامذته في رواق، ويرى الرواقيون أن السعادة في الفضيلة[12]. وكما يقول الرواقيون بعبارة أخرى نحن نبلغ المثل الأعلى الأخلاقي عندما حب كل البشر كما نحب أنفسنا، أو عندما يشمل حب أنفسنا كل ما يرتبط مع الذات"[13] وقد بنى الرواقيون فلسفتهم على أقوال سقراط، حيث يرى "أن الفضيلة فيها الغناء عن كل شيء وأن الحكيم يقضي حياته في وفاق مع الطبيعة مستقلا حرا"[14].

**3 - الإيتيقا في الفلسفة المعاصرة:**

اقتربت الفلسفة المعاصرة بجرأة من الواقع ومن الحياة التي يعيشها الإنسان المعاصر، وأصبحت الحياة موضوع الفلسفة الأول، لقد نزع الفيلسوف المعاصر عن نفسه قدسية الحياد ونزل إلى أرض الحياة، ليتأول أحداثها وينظر في حيثياتها وأضحى مثله مثل أي إنسان يعيش الحدث من الداخل ومن العمق بما هو جزء من منظومة مجتمعه وواقعه بتعقيداته وتحولاته المختلفة[15].

إن ما يعيشه العالم اليوم من خراب وحروب وقتال وعنف منظم؛ جعل الفلاسفة يطرحون قضية الأنا والآخر من منظور فلسفي، حيث يركز الهم الفلسفي المعاصر على إقامة إيتيقا جذرية كلانية قائمة على مفاهيم عالمية للمواطنة والفضاء العمومي والأنسنة والاختلاف...، وهذه النظريات الإيتيقية على جديتها تبقى دوما على تواصل مع التراث الفلسفي الأخلاقي وهي إن تتجاوزه فإنها تحتفي بمقولة

التطبيق دون الوقوف على الطابع المتعالي الذي حكم لتفلسف في الأخلاق قديما، ففي فرنسا تبرز أسماء أمثال (فوكو ودولوز وباديو، كفلاسفة إيتيقيين بالدرجة الأولى[16]. فكيف نظر هؤلاء الفلاسفة إلى الإيتيقا؟ وهل فرقوا بينها وبين علم الأخلاق؟

تعد فلسفة ديكارت عامة والأخلاق خاصة، وذلك لأن ديكارت يقتضي الشك المنهجي قاعدة أخلاقية مفادها الصرامة في الفعل باعتماد الأفكار الأقل شكا والأكثر يقينا، ثم الاعتقاد في أن الذي نمتلكه حقا هو أفكارنا للوصول إلى الحقيقة التي مختصرها أننا نريد ما نقدر على ما نريده لتجنب أخطار كثيرة، إن التفكير الديكارتي قائم على منظومة الفكر الديني برفض التوجه إلى الحرية والتفكير استجابة للطبيعة الإنسانية، كما أنه نتاج الإقرار بأهمية العقل الذي يقارب بين الفلسفة والإله، كأن يحتل الطبيعة الإنسانية حتما إلى الطبيعة الإلهية، ويسعى إلى التفكير بما هو أبعد من الحواس وظاهر الجسد، أي العقل الذي يعلو بالميتافيزيقا لمقاربة الإله ينتهج سبيل الشك بالعقل لبلوغ يقين ما[17].

أما فلسفة فوكو، فقد استبدت به فكرة الحياة، وقدرة الذات على العيش بمعزل عن رعب السلطة، ففكر في التفكير بشكل مختلف في الذات وعلاقتها بنفسها وبالآخرين، وقد عبر عن إيتيقا الجنس/ الرغبة، أنها تجعل من الإنسان يتجدد باستمرار من دون وعي تجعله ينظر إلى العالم برؤية مختلفة، إن هذه الإيتيقا هي وحدها ما يجعل الإنسان يجدد علاقته بذاته وبالعالم بصورة دورية آلية، حيث يرى أن الذات تنسى بأنها موجودة مع الآخر في العالم، وحدها الرغبة في الجنس ما يكشف عن الآخر وجوده، وجود قائم على الرغبة في الحياة[18].

يستتبع جيل دولوز المناقشة الإيتيقية لمسألة الحياة، أو لماذا هذا التشبث بالحياة ولماذا الخوف من الموت؟ فيرى أنها الرغبة المفطورة في ذاتوية الذات، الحياة هنا محايثة المحايثة[19]، وقد وضح بسام قطوس مفهوم المحايثة بقوله: "ملازمة التجربة الفنية كتعبير مجسد للتجربة الإنسانية في عمقها، وهذا التحايث يمنح الإبداع وجودا مستقلا يبدأ فيه عالم الاختلاف والغيرية"[20]، إنها الإمكان

كله، لكن: لماذا الرفض بالتسليم بشروط الحياة؟ ولماذا الأعداء مع الموت بوصفه العود الأبديّ؟، إن هذا الإبداع الإيتيقي للعالم جعله بمثابة المقام الرفيع للفلسفة، وهنا قد أشار بسام قطوس في كتابه "درويش على تخوم الفلسفة"، إلى إيتيقا دولوز في قوله: "إن التفكير في الحياة لا ينفصل عن التفكير في الموت، وتبدو الحياة من وجهة نظر الإيتيقا بالغة التعقيد قد لا تدرك إلا في علاقتها بالموت كطرف مقابل يمثل معضلة"[21].

وقد استمر تفكير الفلسفي دولوز مع المفكر القدير "ألان باديو" ، والذي أرجع كل من الجنس والرغبة والحياة إلى الحب، لا حياة ولا جنس في غياب الحب، الحب هو المنطق والمآل، إنه بالرغم من أن حب حدث مفتعل وانفعالي وقائم على إرادة المصادفة وفسيفساء من الأهواء غير المتوقعة، وبالرغم مما يحمله من مخاطرة، إلا أنه يبقى بمثابة إرادة المواصلة وإرادة العيش، العيش لأجل الآخر من أجل إسعاده، إنه بناء للحرية، وبحث عميق للغير وللآخر المختلف، ولذا فإنه يتأسس على المغايرة لأعلى المطابقة، فهو دائما يقودنا إلى العيش من منظور آخر مختلف، إن الوجود بمعزل عن الآخر وهم خالص، فليس الوعي بالذات هو في ذاته ولذاته كما يذهب الكسندر كوجييف، تلميذ هيجل، وإنما هو الوعي بالذات هو وعي دائم بالآخر على ما يذهب ماكس شيلر، وليس الأخر عدو الأنا مثلما أكد باسكال وإنما هو صورته بتعبير جوديث بتلر.

إن وحدة الوجود هو الفكر الأساس في فلسفة سيبينوزا وكان له أثر عميق في الفلسفة الغربية، فالوجود بالنسبة له لا نهائي وأبدي، حيث في كتابه الإيتيقا انتهج كتابه بالتجريد الرياضي تفكيرا في الكل، في الخير لتحقيق سعادة الروح المطلقة الكاملة وفي الحب كما أن بدء الحقيقة أو الطريقة إليها لا يكون إلا ابتداء من الإله والعود إليه، لأن الإله هنا يحفز على الحرية، مطلق لا نهائي رافض للحد والعجز محرض على الإرادة والفعل والمحبة وهو إله أكثر من خالق لتجاوزه فعل الخير بالأبدية، إن هذا الإله الواحد المطلق اللامحدود هو الذي فتح التفكير الفلسفي الغربي بقوة وافتنان على الأبدية والجمال والعدل والخير والمحبة[22]. "فعلم

الأخلاق حسب سيبينوزا، مطلوب فيه أن يقود بالتدرج صوب الخير الأعظم فأخلاق السعادة وفلسفة الفرح تعلم الإنسان كيف يضمن لنفسه أكبر عدد من انفعالات الفرح، وأقل عدد من انفعالات الحزن"[23].

أما النظرية الأخلاقية عند ريكور فقد بذلت الجهد في سبيل توضيح الأسس التي ترتكز عليها الفلسفة الأخلاقية منذ أرسطو وهيجل بالمرور بالرواقية وسبينوزا وكانط وحفرت في شروط إمكان تطورها فإن ذلك قد يرجع إلى الحوارات المعلنة والمضمرة الذي أجرتها مع الأنطولوجيا الأساسية عند مارتن هيدجر، والإ يتيقا من حيث هي فلسفة أولى عند عامونيال ليفيناس والتي وصلت إلى حدود الاستيعاب والتجاوز. ما هو متعارف عليه عند مؤرخي الفلسفة المعاصرة أن هيدجر قد أوجد أنطولوجيا بلا أخلاق وأن ليفيناس قد شيد إ يتيقا بلا أنطولوجيا وأن ريكور فكر في التفصل بين الميتافيزيقا والأخلاق وأقر بالتكوثر الإ يتيقي وحاول تدارك ما فات مارتن هيدجر من أبحاث أنثربولوجية وما أهمله عمونيال ليفيناس من أبعاد أنطولوجية حول الذات[24].

**4 - بين علم الأخلاق والإ يتيقا:**

بعد ما تقدم عرضه حول علم الأخلاق والإ يتيقا لا بد من توضيح للفرق بين المصطلحين، فهل علم الأخلاق هو الإ يتيقا؟

إن لفظة الأخلاق تُحيل إلى مجموعة من القيم المعيارية الكبرى التي لا تخاطب فردًا بعينه، وتُمكّن الناسَ من التمييز بين الخير والشرّ، وبين العدل والظلم، وبين الجمال والقبح، وهي ذات حمولة انفعالية وغالبا ما تكُون مَحَلَّ توافق عامّ، في حين أن الإ يتيقا، أو فلسفة الأخلاق، هي تفكير منطقي تُحْدِثُ به المجموعةُ الاجتماعية مساءلةً لمنظومة الأخلاق ذاتها، وتنتهي منه إلى تحديد ممكنات وجود بشري يُحقق فيه الفرد، فِعليًّا، الخيرَ الأسمى الذي هو السعادة الأرضية[25].

وقد نجد هامبرماز يفرق بين كل من الأخلاق والإ يتيقا في كتابه "إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة" حيث يقول: "إن مفهوم الإتيقا بما هو بحث في التأصيل الفلسفي، واستكشاف لعلوم الإنسان المتعلقة بالقيم السلوكية مفهوم قديم يمتد

بجذوره إلى أفلاطون وأرسطو وكانط وسبينوزا ونيتشه، ولكن الذي تغير هو طبيعة المقاربة المعاصرة لهذه المسألة جراء التراكمات المعرفية والتعقيدات البنيوية التي عرفتها المجتمعات المعاصرة التي ترفض كل إيتيقا باسم الإيتيقا ذاتها، لذا فإن الإيتيقا تبدو وكأن مجال اهتمامها هو الجهد النظري المبذول لبلورة المبادئ التي تنظم علاقاتنا مع الآخرين، في الوقت الذي تحتفظ فيه الأخلاق بمهمتها التاريخية البدئية وهي وضع المبادئ موضع التطبيق والممارسة"[26]، وهنا فرق هابرماز بين الأخلاق والإيتيقا على أن الأخلاق مهمتها بدائية بدأت مع الفلاسفة أرسطو وأفلاطون، إلا أنها تطورت لتبحث في الجانب الفلسفي وهو الإيتيقي وهذه الفلسفة تطورت وتعقدت على أيدي الفلاسفة بسبب تراكم المعرفة، فلم تبق في الجانب النظري.

إن ترجمة كتاب سبينوزا (الإيتيقا)، إلى علم الأخلاق جعلت للمصطلحين دلالة واحدة، لكن عند العودة إلى ما تقدم عرضه نجد أن المصطلحين متضادان، وهذا ما أشار له عادل حدجامي في مقالته: "فيزياء الفكر" حيث يقول: "هي ترجمة في نظرنا خاطئة، لأن مفهوم الإيتيقا لا يمكن أن يفهم... إلا كمقابل ونقيض مفهوم الأخلاق الديني"[27]، وأجد نفسي مؤيدة لهذا الرأي، فبالعودة إلى الحديث عن علم الأخلاق عند اليونانيين القدماء تجدهم يبحثون عن السعادة من خلال ممارسة الأخلاق بمعناها الخير والبعد عن الشر، عند كل من أفلاطون وأرسطو وسقراط وأبيقور والرواقيين، لكن عند الحديث عن الإيتيقا في الفلسفة المعاصرة نجد المفهوم تبدل وتضخم، وذلك عند فوكو ودولوز وسبينوزا أصبح يبحث عن العلاقة بين الأنا والآخر، البحث عن السعادة بأي شكل من أشكالها عن طريق الرغبة أو الحب أو الفكر الخالص كما عند ديكارت أم في الوجود ووحدته كما عند سبينوزا، فنلحظ أنها تجاوزت حدود الأخلاق، فالسعادة تكمن في تغيير زاوية النظر إلى الموجودات وإلى العالم لكن المشترك المتبقي بينها برأيي هو البحث عن السعادة.

هكذا يمكن التمييز بين تصورين للوجود والعالم: التصور الأخلاقي، المبني على

الحط من قيمة الوجود. التصور الإ يتيقي، الذي يؤكد على براءة الوجود.

**5 - علم الأخلاق والشعر:**

إن فلسفة أفلاطون فلسفة بناء، بناء الفرد المؤدي إلى بناء المجتمع، لهذا نجد أفلاطون يركز ويؤكد على ضرورة ارتباط الشعر بالغايات الأخلاقية، التي من شأنها أن تبني الفرد والمجتمع، فتراه رافضا لقصص الآلهة والأبطال الذين يقومون بتصرفات غير أخلاقية، وهذا ما يؤكد مطالبته وإلحاحه لخضوع جميع الشعر وسائر الفنون للرقابة، ويقول بعدم إعطاء الشاعر أو الفنان الحرية المطلقة، إنما يحد إبداعه بالالتزام بالحقيقة الأخلاقية[28].

تتضح فكرة ارتباط الأخلاق بالشعر لدى أفلاطون بأن استبعد الشعراء واستبقى على الشاعر الذي يعتني في شعره محاكاة أعمال الخيرين، غير أن الموقف تبدل وتغير مع الوقت، فأقصى كل شعر قائم على المحاكاة واستبقى الشعر القائم على مدائح الآلهة وللناس الخيرين... وقد رفض أفلاطون الشعر القائم على المتعة، فقد ربط الشعر بهدف أخلاقي[29].

ينهض الشعر عند أرسطو بوظيفة أخلاقية، وهو يبني رأيه على ما جاء عند أفلاطون، لكن لا يرى كما رأى أفلاطون أن الشعر يفسد الأخلاق، وقد دافع عن فكرة المتعة في الشعر التي رفضها أفلاطون، على أساس أن مهمة الشعر هي التطهير، وهي طرد الزائد من العواطف، أما صلة أرسطو بالأخلاق تظهر فيما ينص عليه أرسطو أن المأساة محاكاة لأعمال أبطال خيرين في الغالب[30].

**6 - الأخلاق والشعر عند الفلاسفة المسلمين:**

"ظهرت غاية الشعر الأخلاقية التربوية عند الفارابي، فأصبح له دور مباشر في تقويم الجانب العملي الأخلاقي الذي يهدف في النهاية إلى الخير، وهذه النظرة هي التي دفعت الفارابي إلى رفض الشعر الذي ينافي في مضمونه وغاياته ذلك المضمون وتلك الغايات التي حددها، فهو يرفض الشعر الذي يثير الغرائز والانفعالات التي تضر به فيقدم الإنسان على فعل القبيح وينحرف عن طريق الجادة"[31]. وقد التقى الفيلسوفان ابن سينا وابن رشد مع الفارابي في نظريته

الأخلاقية، وذلك بأن الشعر يقوم بتقويم النفس الإنسانية وتوجيهها إلى الخير الذي يؤدي إلى السعادة[32].

وعليه، ربط الفلاسفة المسلمون الأخلاق بالشعر على أنها دافع ومحفز وموجه للنفس الإنسانية، فالشعر القائم على الخير يقود المتلقي إلى فعل الخير والصلاح، أما الشعر الذي يقوم على السلوكيات غير المرغوبة بالنسبة للمسلمين، فهي محفزة لمتلقيها للسير وراءها، وهو ما يرفضه الفلاسفة المسلمون؛ لأن الغاية ليست تحقيق السعادة التي يراها الفلاسفة الغربيون، فالسعادة هنا تكمن في فعل الخير، أما السعادة لدى بعض الفلاسفة تتعلق بتحقيق اللذة لدى الأفراد، وهذا قد ينافي الأخلاق.

**7 - السؤال الفلسفي الإيتيقي في الشعر العربي المعاصر:**

قبل بدء الحديث عن علاقة الفلسفة الإيتيقية بالشعر، كان لا بد من الحديث عن ارتباط الفلسفة والأسئلة الفلسفية بالنص الشعري، وتوضح هذا صفاء عبد الحفيظ، في قولها: "إن الفلسفة كما عرفناها هي محاولة لمواجهة الأسئلة الكبرى والمقولات الكبرى والحقائق الكبرى، كالحياة والموت والألوهية وحقيقة الكون وحقيقة الإنسان ومصيره، إنها محاولة لتفسير شامل للوجود، وهي بنت العقل الخالص. العقل الذي يعلو بنا فوق ذواتنا، ويمنحنا الوعي بالوجود العميق، ويوغل بنا إلى حقائق الأشياء، وهي أسئلة تضمنها الشعر العربي الحديث الذي يشكل سؤالا كبيرا يبحث في تفسير العالم والوقوف على أسرار الحياة والكون بكل تفاصيله، حتى أصبح السؤال الفلسفي ظاهرة أسلوبية تستحق الدراسة والتحليل"[33].

إن مواجهة الأسئلة الفلسفية في الحياة بشكل دائم يتطلب لا شك استدعاءها في النصوص الشعرية، وذلك لأن الأسئلة الفلسفية هي بنات العقل، كذلك النص الشعري يرتبط بالعقل بشكل خالص، فيظهر السؤال الفلسفي الذي يحمله عقل الشاعر في نصوصه الشعرية، ولما كانت فلسفة الإيتيقا جزءا من الفلسفة، كان لا بد من ظهورها في النصوص الشعرية، لكن يبقى السؤال:

كيف ظهرت الفلسفة الإ يتيقية في الشعر العربي المعاصر؟

إن السؤال الإ يتيقي في الشعر العربي المعاصر يتمثل في البحث عن كيفية توظيف الشاعر العربي فلسفته الأخلاقية (الإ يتيقية) في شعره، فكما بيّنا في القسم الأول من البحث أن الفلاسفة اتخذوا من فلسفة الإ يتيقا اتجاهات متعددة كل بحسب خلفيته، فمنهم من رأى الإ يتيقا تكمن في تحقيق الخير الأسمى والفضيلة، ومنهم من رأى أنها تتحقق بإسعاد الذات والبعد عن كل ما يؤذيها، ومنهم من رآها تكمن في تحقيق اللذة والرغبة، ومنهم من رآها تكمن في الحب، ومنهم من رآها في مواجهة الموت، ومنهم من رآها في الوجودية والاندماج مع الآلهة.

ومن الأسئلة التي يثيرها السؤال الفلسفي؛ سؤال الموت فقد "يستدعي الشعر الحديث من الفلسفة سؤالها عن الموت الذي يعد ظاهرة إنسانية وجدت مع وجود الكون والحياة، وهي ظاهرة شكلت هاجسا، فمنهم من اتخذها موضوعا ارتبط باللغة الذاتية الحزينة للشعراء حتى عُدت سمة رومانسية، ومنهم من اتخذها موضوعا ارتبط بمفهوم النضال والثورة والشهادة والانبعاث، ومنهم من ارتبط الموت عندهم بالغربة"[34].

ويتضح مما سبق أن انفتاح الشعر على الفلسفة ليس بالأمر الغريب، بل أصبحت الفلسفة أداة تفكير الشاعر في الوجود وغيره من القضايا الفلسفية الإ يتيقية وغيرها.

ولمفتاح عبد الهادي رأي في انفتاح الفلسفة على الشعر، حيث يري أن: "هذا البعد الشعري لماهية الفلسفة تستمده من طبيعة الأرض التي تتجذر فيها شجرتها كقصيد أصلي، كشعر خام كحقيقة مقدمة للوجود من حيث هو حضور مؤسس على غياب، وكقوة خلاقة للعمل الفني، من حيث هو معركة دائمة في قلب الحقيقة"[35]، وهو هنا يؤكد أن الشعر يستمد موضوعاته من الفلسفة التي يحملها الشاعر وتتجذر فيه، وأرى أن كل فرد يحمل في ذاته فلسفة مرتبطة بالفكر فإن كان الفكر وجودي ففلسفته وجودية ولا بد أن تظهر فلسفة في كل تعبيراته،

إن كانت نصوص أدبية أو غيرها...

إن السؤال الفلسفي الإيتيقي يظهر في الشعر العربي المعاصر في أوجه وأشكال متعددة، وكما ذكرنا في السابق أن الرؤية الإيتيقية تهدف للبحث عن السعادة في أشكال متعددة، فقد يظهر السؤال الإيتيقي من خلال الوجود والحياة والموت، وهي مرتبطة بما جاء في فلسفة دولوز، وقد يظهر السؤال الفلسفي محاولة استدعاء للأحلام، وهي ترمز للحياة السعيدة التي يتمناها الشاعر، أو في محاولة الهروب من الإنسان المهزوم سياسيا واجتماعيا واقتصاديا، أو من خلال البحث عن الوطن والأرض، أو في البحث عن الحياة ومعناها وإلى غير ذلك.

**الخاتمة:**

في خاتمة البحث، أورد خلاصة أعرضها في نقاط محددة، وهي:

- إن موضوع علم الأخلاق هو الأعمال الإنسانية الإرادية أي الصادرة عن تفكير وإرادة من هذه النواحي المتشعبة كلها...
- علم الأخلاق هو جزء من الفلسفة، ويرتبط فعليا بالجزء العملي التطبيقي.
- الغاية من دراسة علم الأخلاق التهذيب والتربية وأنها تكسب صاحبها القدرة على تمحيص الأعمال ونقدها وتقديرها حق قدرها.
- ارتبط مفهوم الأخلاق عند الفلاسفة اليونانيين بالفضيلة والخير الأسمى منهم أفلاطون وأرسطو، وقد لجأت بعض الجماعات الفلسفية لعلم الأخلاق في سبيل البحث عن السعادة من خلال الفضيلة، هروبا من الواقع المعاش.
- ارتبط مفهوم الإيتيقا عند الفلاسفة المعاصرين بالبحث عن السعادة، كل بحسب خلفيته وطريقة تفكيره، إما من خلال العقل ومنهج الشك كما عند ديكارت، وإما عن طريق اللذة والرغبة والجنس كما عند فوكو، وإما عن طريق التوفيق بين الحياة والموت كما عند دولوز...
- إن الاختلاف بين الإيتيقا وعلم الأخلاق ظهر في الفلسفة المعاصرة، عندما ترك الفلاسفة المعاصرون البحث عن السعادة في الأخلاق وبدأوا يبحثون عنها في

أمور حياتهم ورغباتهم وميولاتهم وخلفياتهم.
- ارتبطت الأخلاق بالشعر عند الفلاسفة اليونانيين وعند فلاسفة المسلمين، وكانت الأخلاق مطلبا للشعر.
- ارتبطت الإيتيقا بالشعر العربي المعاصر بأشكال اعتمدت على خلفيات الشعراء، كما ظهرت لدى الشعراء فلسفة الإيتيقا تعالج موقفا إنسانيا ومطلبا شعبيا، وكان سبيلها البحث عن السعادة أو الهروب من واقع أليم.

**الهوامش:**

1 - انظر، محمد يوسف موسى: مباحث في فلسفة الأخلاق، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، 2017م، ص 9.

2 - ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين الأنصاري: لسان العرب، جزء (5)، ص 141.

3 - انظر، محمد يوسف موسى: مباحث في فلسفة الأخلاق، ص 9-12.

4 - انظر، أ. س. رابوبرت: مبادئ الفلسفة، ترجمة أحمد أمين، مؤسسة الهنداوي، المملكة المتحدة، 2014م، ص 64.

5 - انظر، محمد يوسف موسى: مباحث في فلسفة الأخلاق، ص 16-17.

6 - المرجع نفسه، ص 37-38.

7 - انظر، جلول معمر: الدراسات الفلسفية الأخلاقية في الفكر المغاربي المعاصر، إشراف صايم عبد الحليم، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة، جامعة وهران، كلية العلوم الاجتماعية، الجزائر، ص 13-15.

8 - محمد كمال إبراهيم جعفر: في الفلسفة والأخلاق، دكتوراه في الفلسفة، جامعة كبردج، دار الكتب الجامعية، القاهرة 1968م، ص 186.

9 - انظر ، جلول معمر: الدراسات الفلسفية الأخلاقية في الفكر المغاربي المعاصر، ص 16-20.

10 - المرجع نفسه، ص 25-26.

11 - انظر، فردريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المجلد الأول، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة 2002م، ص 542.

12 - جلول معمر: الدراسات الفلسفية الأخلاقية في الفكر المغاربي المعاصر، ص 27.

13 - فردريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة، ص 534.

14 - أ. س. رابوبرت: مبادئ الفلسفة، ص 49.

15 - انظر، نصر الدين شنوف: الإ يتيقا في الفلسفة المعاصرة: فوكو، دولوز، باديو. www.couua.com/2018/05/19

16 - المرجع نفسه.

17 - انظر، مصطفى الكيلاني: الدين والأخلاق في الفلسفة الغربية الحديثة، من ظمأ الدوغما إلى تباشير الحرية، دراسات، مايو 2018م. www.nizwa.com

18 - انظر ، نصر الدين شنوف: الإ يتيقا في الفلسفة المعاصرة.

19 - المرجع نفسه.

20 - بسام قطوس: موت النظرية النقدية رحلة النظرية النقدية من الولادة إلى الموت، دار فضاءات، ط1، عمان 2020م، ص 10.

21 - انظر، بسام قطوس: درويش على تخوم الفلسفة، أسئلة الفلسفة في شعر محمود درويش، دار فضاءات، ط1، عمان 2019م.

22 - المرجع نفسه.

23 - فؤاد هراجة: مفاهيم أساسية في الفلسفة الأخلاقية، مركز نقد وتنوير للدراسات الإنساسية، 6 سنتمبر 2021م.

24 - زهير الخويلدي: التجديد الإ يتيقي بين هيدغر و ليفيناس وريكور، الحوار المتمدن، العدد 6518، 2020م.

25 - عبد الدائم السلامي: الميتا إتيقا فن مساءلة الأخلاق، تونس، 17 يوليو 2018م.

26 - يورغن هابرماز: إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، ترجمة عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم ناشرون - منشورات الاختلاف، ط1، بيروت - الجزائر 2010م، ص 7.

27 - انظر، عادل حدجماني: فيزياء الفكر، الأوان من أجل ثقافة عقلانية، 2013م. www.alawan.org

28 - انظر، صليحة مديونة: نظرية المحاكاة بين الفلسفة والشعر، مذكرة ماجستير، إشراف محمد زمري، جامعة أبي بكر بلقايد، تلمسان، الجزائر، 2005م-2006م، ص 38.

29 - انظر، إحسان عباس: فن الشعر، دار بيروت، بيروت 1955م، ص 156.

30 - المصدر نفسه، ص 158-159.

31 - ألفت محمد كمال عبد العزيز: نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين، من الكندي حتى ابن رشد، دراسات أدبية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر 1984م، ص 152.

32 - انظر، المرجع نفسه: ص 159.

33 - صفاء عبد الحفيظ: تمظهرات السؤال الفلسفي في النص الشعري الحداثي، الجامعة المستنصرية، العراق، ص 5.

34 - المرجع نفسه، ص 11.

35 - عبد الهادي مفتاح: الشعر وماهية الفلسفة.

www.fikrwanwkd.aljabriabed.net

**References**:

1 - ʻAbbās, Iḥsān: Fann ash-shiʻr, Dār Bayrut, Beirut 1955.

2 - ʻAbd al-ʻAzīz, Ulfat Muḥammad Kamāl: Naẓariyyat ash-shiʻr ʻinda al-falāsifa al-muslimīn, Al-Hay'a al-Miṣriyya al-ʻĀmma li al-Kitāb, Cairo 1984.

3 - ʻAbd al-Ḥafīż, Ṣafā': Tamażhurāt as-su'āl al-falsafī fī annaṣṣ ash-shiʻrī al-ḥadāthī, University of Mustansiriah, Baghdad.

4 - Al-Khuwīldī, Zuhayr: At-tajdīd al-īttīqī, Al-Ḥiwār al-Mutamaddin, Issue 6518, 2020.

5 - Al-Sallāmī, ʻAbd al-Dā'im: Al-mitā itīqā fann musāalat al-akhlāq, Tunis, 17 July 2018.

6 - Copleston, Frederick: Tārīkh al-falsafa, (History of Philosophy), translated by Imām ʻAbd al-Fattāḥ Imām, Al-Majlis al-Aʻlā li al-Thaqāfa, Cairo 2002.

7 - Habermas, Jürgen: Itīqā al-munāqasha wa mas'alat al-ḥaqīqa, (L'éthique de la discussion et la question de la vérité), traduit par Omar Mhibel, Al-Dār al-ʻArabiyya li al-ʻUlūm Nāshirūn-Manshūrāt al-Ikhtilāf, Beyrouth-Alger, 1ère ed., 2010.

8 - Harrāja, Fu'ād: Mafāhīm asāsiyya fī al-falsafa al-akhlāqiyya, Majallat Naqd wa Tanwīr, Marqaz Naqd wa Tanwīr, 6 September 2021.

9 - Ibn Manżūr, Jamāl al-dīn: Lisān al-ʻArab, Vol. 5.

10 - Ja'far, Muḥammad Kamal: Fī al-falsafa wa al-akhlāq, Dār al-Kutub al-Jāmi'iyya, Cairo 1968.

11 - Maâmar, Djelloul: Ad-dirāsāt al-falsafiyya al-akhlāqiyya fī al-fikr al-maghāribī al-mu'āṣir, Mémoire de Magistère, Université d'Oran.

12 - Mediouna, Saliha: Naẓariyyat al-muḥākāt bayna al-falsafa wa ash-shi'r, Mémoire de Magistère, Université de Tlemcen, 2005-2006.

13 - Mūsā, Muḥammad Yūsuf: Mbāḥith fī falsafat al-akhlāq, Mu'assasat Hindawi, UK, 2017.

14 - Quṭṭus, Bassām: Darwīsh 'alā tukhūm al-falsafa, Dār Faḍā'āt, 1st ed., Amman 2019.

15 - Quṭṭus, Bassām: Mawt an-naẓariyya an-naqdiyya, Dār Faḍā'āt, 1st ed., Amman 2020.

16 - Rapoport, A. S.: Mabādi' al-falsafa, (Principles of Philosophy), translated by Aḥmad Amīn, Mu'assasat Hindawi, UK, 2014.

مجلة حوليات التراث، العدد 25، 2025، ص 63 - 82
P-ISSN 1112-5020 / E-ISSN 2602-6945

# صفات الوليّ الصالح من خلال كتابات الشيخ الحاج مالك سي

د. محمد ألف سيسه
جامعة شيخ أنت جوب بدكار، السنغال

**الملخص:**

تحتل الولاية مكانة مميزة في العالم الصوفي لما تضمنته من تأمين إلهي يرتجي كل مؤمن بلوغه. وفي فكر الشيخ الحاج مالك فإن الولي هو ذلك الشيخ الذي يكرّس نفسه كليّا لطاعة ربه بإخلاص تام، ساعيا لنيل رضاه، فيعرض عن مغريات الدنيا والكرامات العينية التي تعيق طريق كل سالك يريد التقرّب إلى الله. لذلك لا مجال لإنشاء طرق أخرى تختلف عن تلك التي علّمها القرآن لتبرير الولاية. لكن التأويلات المفترة أدّت إلى انحرافات أبعدت الكثير من الناس عن جادة الصواب، فظهر في القوم من الخزعبلات ما لا يقره شرع ولا يرضاه دين. فقام الشيخ الحاج مالك سي بتصحيح تلك المفاهيم الخاطئة مع استجلاء الأوصاف والضوابط التي لا بد من المتصدر للولاية أن يتحلى بها وفق المعالم الشرعية. ولم يأل أي جهد في رد عاديات التحريف والتأويل، مع التأكيد أن المعايير التي ينبغي أن تحكم الولاية قد اختلت وأن كثيرا ممن يزعمون أنهم من زمرة الأولياء قد حرّفوا التعاليم الأساسية للدين.

**الكلمات الدالة:**

الولاية، الانحرافات، الذكر ، الكشف، الكرامات.

## The qualities of the righteous saint according to the writings of Sheikh al-Hajj Malik

Dr Mouhamadou Alpha Cisse
Cheikh Anta Diop University of Dakar, Senegal

**Abstract:**

Sainthood (al-Wilāya) occupies a distinguished position in the Sufi world due to its divine security, which every believer aspires to attain. In the thought of Sheikh Al-Hajj Malik Sy, the "wali" (saint) is the person who devotes himself entirely to the obedience of his Lord with complete sincerity, striving to earn His pleasure. He turns away from worldly temptations and visible miracles that hinder the spiritual path of anyone seeking closeness to God. Therefore, no path other than the one taught by the Qur'an can be accepted as a justification for sainthood. However, fabricated interpretations have led to deviations that have

تاريخ الاستلام: 2025/7/26 - تاريخ القبول: 2025/8/29
mouhamadoualpha.cisse@ucad.edu.sn
© جامعة مستغانم، الجزائر 2025

steered many people away from the right path. As a result, certain superstitions and aberrations have emerged within the community that neither Islamic law accepts nor religion condones. Sheikh Al-Hajj Malik Sy took it upon himself to correct these misconceptions, clarifying the qualities and conditions that anyone claiming sainthood must possess in accordance with Islamic principles. He spared no effort in combating distortions and false interpretations, emphasizing that the standards by which sainthood should be measured have been undermined, and that many who claim to belong to the ranks of the saints have in fact distorted the core teachings of the religion.

**Keywords**:

sainthood, aberrations, dhikr, unveiling, miracles.

**المقدمة:**

لمّا انقرض جيل الصحابة وفشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وتوسعت الزخارف والشهوات، قامت في الناس دعوة إلى الزهد في هذه الدنيا والورع عما فيه شبهة والإحسان في العبادة وتربية النفس على الأخلاق المحمودة باسم الصوفي[1]. إلا أن مصطلح "التصوف" قد أحدث بين الفقهاء والصوفية خلافا شديدا، بل حوار طرشان ومصارعات حادّة لِما أدخله بعض الجهلاء فيه، فاختلط الحابل بالنابل واعتكر الجو الصفي الذي عاشه الصحابة والتابعون والسلف الصالح. وعلى هذا، قام بعض العلماء لتجرّده من الخزعبلات والشوائب التي أبقته لفترة طويلة في حالة من الخمول. ومنهم الشيخ الحاج مالك الذي كرّس حياته في تبديد تلك الترهات وتجشّم كلّ عناء لإعلام الناس التلازمَ الحقيقي بين الشريعة والتصوف الإسلامي الذي ضمنته الولاية التي نحن في صدد دراسته.

إن الذي ينصبّ اهتمامنا في هذا البحث هو تسليط الضوء على الضوابط والأسس التي وضعها الشيخ الحاج مالك رضي الله عنه للتفرقة بين الولاية الحقّة والولاية المنتحلة التي لا تسمن ولا تغني من التصوف شيئا. فالولاية موضوع معقد يصعب الإحاطة به، لأن التقوى التي يفترض أن تكون مقياسها ليست أمرا يمكن إدراكها بسهولة. وعلى هذا فإن السؤال الأساسي الذي نريد أن نطرحه هنا

هو: إلى أي مدى وبأي طريقة يمكن قبول الولاية عند الشيخ الحاج مالك وإن كانت فكرته مصطبغة بنزعة صوفية حقيقية؟ ومن ضمن هذا السؤال الرئيسي تندرج أسئلة فرعية تسعى إلى نفس المهيع. ما هي حقيقة الولاية عند الشيخ الحاج مالك؟ ما هي مواصفات الولي؟ هل العلم ضروري للولاية؟

ولمعالجة هذا الموضوع نتبنّى المنهج التحليلي لما يتيح لنا من إمكانيات لفهم أعمق لدراسة مؤلفات الشيخ الحاج مالك رضي الله عنه، وذلك من خلال مقارنتها وتحليلها في ضوء كتابات علماء آخرين، بغية التوصل إلى تصور أكثر لما يصطلح عليه بـ: "التصوف الإسلامي". ونرجو أن هذا المنهج سيوصلنا إلى الأهداف التي نتطلع الوصول إليها، منها: تصحيح المفاهيم الخاطئة للتصوف عامة وللولاية خاصة من خلال كتابات الشيخ الحاج مالك رضي الله عنه، ضبط الولاية على القرآن والسنة، كشف الكسلاء الذين يحصرون الولاية في الأسرار والكرامات من أجل ابتزاز أموال أتباعهم.

وأما الخطة فإنها تتمحور على فصلين عنوانهما: مكانة الولي في فكر الحاج مالك الصوفي والتأويلات الزهوقة للولاية. الفصل الأول يتناول الذكرَ الذي اتفق الصوفية كلّهم أو جلّهم على أنه أقوى أركان الولاية ثم الأوصاف والسمات التي قد يمكن الاعتماد عليها لِسَبْر الولاية. وأما الفصل الثاني فمفاده المفاهيم الباطلة التي لبّسها الضالّون الولاية لادّعاء المشيخة ظانّين أن العلم يعرقل السالك في سيره إلى الولاية.

**1 - مكانة الولي في فكر الشيخ الحاج مالك الصوفي:**

ولد الشيخ الحاج مالك عام 1853م على أرجح الأقوال[2]. لقد حفظ القرآن الكريم مبكرا ثم شرع في دراسة العلوم الإسلامية واللغوية حتى صار ممن يشار إليهم بالبنان. وكان من أحد أبرز أعلام التصوف السني الذين كرّسوا حياتهم في نصر دين الله الحنيف واتباع سنة رسوله صلى الله عليه وسلم التي ربط بها حياتَه وحياةَ أتباعه قولا وفعلا. فأما مؤلفاته فالكثرة والوفرة في شتى المجالات العلمية من تفسير وفقه ونحو وتصوف وعروض وعلم نجوم وغيرها[3]. حجّ بيت

الله الحرام سنة 1888م وأنشأ في مدينة "انجارند"[4] مدرسة عليا لتكوين المعلمين والمربين وأدارها لسبع سنوات (1901م-1895م) تخرج منها على يده مئات من العلماء والمربين الأجلاء[5]. وكان من جملة العلماء المحققين التصوف الذين ضحوا نفوسهم في محاربة الشرك والخرافات والبدع القبيحة لإرجاع الملة المحمديّة إلى سيرتها المعروفة من لدن نبيّنا محمد صلى الله عليه وسلم إلى عصر السلف الصالح. وهذا الموضوع الذي وقع اختيارنا عليه يمثل مثالا واضحا على ذلك.

لقد وصف الله أولياءه في القرآن الكريم بوصفين جليلين: الإيمان والتقوى، وهما ركنا الولاية الشرعية. فالولي هو العابد المؤمن التقي النقي الملتجأ والمعتصم بربه في جميع حركاته وسكناته. وهل من المعقول معاداة من همّه الالتزام بكتاب الله العزيز والمواظبة على طاعته والإخلاص في عبادته والذبّ عن سنة رسوله صلى الله عليه وسلم؟ لا وكلاّ. فإن الله سبحانه هو الذي تولّى الدفاع عنه[6]. والجدير بالذكر هو أن الولاية لا تنبثق من العلم فحسب، فهي أيضا نكهة لا يعرفها إلا من ذاقها. ومما يؤيد ذلك قول أبي حامد الغزالي مدافعا عن طريق الصوفية ملحّا على طلبه:

ظهر لي أن أخص خواصهم، ما لا يمكن الوصول إليه بالتعلم، بل بالذوق والحال وتبدل الصفات. وما يمكن تحصيله بطريق العلم فقد حصلته، ولم يبق لي إلا ما لا سبيل إليه بالسماع والتعلم، بل بالذوق والسلوك[7].

اعتمادا على الحديث القدسي الذي يقول: "من عادى لي وليا فقد آذنته بالحرب وما تقرب إلي عبد بشيء أحب إليّ مما افترضته عليه، وما يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي عليها، ولئن سألني لأعطينه، ولئن استعاذ بي لأعيذنّه، وما ترددّت عن شيء أنا فاعله ترددي عن نفس المؤمن يكره الموت وأكره مساءته ولا بد له منه"[8] يحذّر الشيخ الحاج مالك سي تحذيرا شديدا من ثلب الأولياء وتعييرهم دون أي حجة مبرّرة. فقال[9]:

يا منكري أولياء الله فارتدعوا فإن إنكارهم من أعظم الفتن

نظرا لما تضمنه هذا الحديث من غزارة قدرة الولي وفخامة رتبته حتى يُنزله الحق هذه المنزلة ويُحلّه هذه المرتبة فإن شأن الولي عظيم، والخطب فيه جسيم[10]، وإيذاءه خطر عظيم لأنه- في هذه المرقاة- قد خرج عن تدبيره إلى تدبير الله، وعن انتصاره لنفسه لانتصار الله، وعن حوله وقوته بصدق التوكل على الله وجعل الله مكان همومه فدفع عنه عن كل ما سواه[11]. وخير دليل في ذلك ما جاء في القرآن الكريم: "الله ولي الذين آمنوا..." (البقرة، 257).

وفي نفس الصدد يحذّر الشيخ الحاج عمر رضي الله عنه، وينفّر عن الإنكار على واحد من سادة الأولياء ومعاداتهم معلنا في مستهل الفصل السادس من كتابه: "رماح حزب الرحيم على نحور حزب الرجيم" بأنه عين الهلاك في الدنيا والعقبى، لأن المنكر عليهم ساقط من عين الله وأنه في لعنته ومحاربته[12]. فالأدهى والأمرّ هو أن المنكر لا يزال ينكر الباطل حتى ينكر الحق[13]. ولا شك أن كل علم لا يؤيده الكتاب والسنة فهو ضلال، ولكن لا ما لا يستطيع المنكر أن يؤيده لأن العلم قد يكون في نفسه مؤيدا بالكتاب والسنة، فرأى الشيخ الحاج عمر رضي الله عنه أن قلة استعداده يمنعه من الفهم فيظن أن ذلك العلم غير مؤيد بالكتاب والسنة[14]، ومن آذنه الله بالحرب فهو على خطر عظيم[15]. علما أن من الصعب الإحاطة بالشريعة كلها فيرى الحاج عمر أن من الأفضل الكفّ عن تعيير الأولياء خشية السقوط في هاوية لا مفر منها[16]. وللنجاة من هذه الزلات يلزم من المسلم أن يوقرهم ويعطيهم ما يستحقون من التكريم والتقدير[17] إذا أراد أن يلقى ربه وهو عنه راض[18].

أ - الذكر، منشور الولاية:

لقد اتّفق كبار الصوفية على أن الذكر من أوكد الطرق وأسرعها للوصول إلى الولاية[19]. وفي الفكر الصوفي فإن ذلك الذكر يتطلب استحضارا خاصا للغاية، وإلا قد لا يتوصل الذاكر إلى النتيجة المرجوة. والدليل على ذلك ما حكى ابن رجب الحنبلي أن الله قد أوحى إلى موسى، فقال له: إذا ذكرتني فاذكرني وأنت

تنتفض أعضاؤُك، وكن عند ذكري خاشعا مطمئنا، وإذا ذكرتني فاجعل لسانك من وراء قلبك[20]. وقيل إن الإمام عليّ رضي الله عنه وصف يوما الصحابة فقال: كانوا إذا ذكروا الله مادوا كما تميد الشجرة في اليوم الشديد الريح، وجرت دموعهم على ثيابهم[21]. وهذا النوع من الذكر ليس بالأمر السهل. وأكده زهير البابي إذ يقول: إن لله عبادا ذكروه فخرجت نفوسهم إعظاما واشتياقا، وقوما ذكروه فوجلت قلوبهم فرقا وهيبة، فلو حرقوا بالنار لم يجدوا مسّ النّار. وهناك آخرون ذكروه في الشتاء، فارفضوا عرقا من خوفه، وقوم ذكروه فخالت ألوانهم غيرا وقوم ذكروه فجفت أعينهم سهرا[22].

إن هدف الشيخ الحاج مالك سي رضي الله عنه في تربية الإنسان على طريق الذكر هو قطع علاقة القلب عن الدنيا، بالتجافي عن دار الغرور والإنابة إلى دار الخلود، ولا يتمّ ذلك إلا بالإعراض عن الجاه والمال وحب الظهور مع لزوم طريق الهدى وإن قل سالكوها والإبعاد عن طريق الضالين وإن كثروا[23].

وفي "كفاية الراغبين" حثّ الشيخ الحاج مالك على كثرة ذكر الله وتلاوة القرآن، لأن ذلك روح المؤمن في السماء وذكره في الأرض[24] وأن الذاكرين الله في ساحة الرضوان[25]. وذلك من أجل الملائكة الذين يحفّون بهم[26].

وفي "تحفة السالكين" يؤكد محمد المنير السمنودي أنه لا شيء أقرب لطريق الوصول إلى الله عز وجل من الذكر. فهو علم على وجود ولاية العبد المشتغل به[27]. وفي "الرسالة القشيرية" الذكر منشور الولاية، فمن وفق للذكر فقد أُعطي المنشور، ومن سلب الذكر فقد عزل. فهو ركن قويّ في طريق الحق سبحانه وتعالى، بل هو العمدة في هذا الطريق، ولا يصل أحد إلى الله إلا بدوام الذكر[28]. حقيقة فإن المشكلة ليست في الولاية، ولكن في الرعونات النفسية التي لا بد من السالك أن يقطعها للوصول إليها، وإلا، فلا[29]. يجب عليه أن يجاهد النفس ويكبح هواها بالعزلة والصمت مع كثرة ذكر الله وترويض قلبه ليمنعه من الانشغال بالرغبات التافهة[30].

ولا شك أن النفس إذا شردت من الفجور تشتاق إلى ذكر الله وبمداومة

ذكره يطمئن قلبه وتنقطع الخواطر الشيطانة والنفسانية وتخمد الأمراض الباطنة من حقد وحسد وكبر ورياء ونفاق وحب الظهور ومن كل وصف ذميم. وعليه أن يبقى على هذه الحالة إلى أن يتمكن من نفي كل موجود من قلبه سوى الله تعالى. وهذا يتطلب على الأقل أمرين: همة تامة في الذكر لقطع سائر الخواطر الرديئة واستحضار معاني ألفاظ الذكر، مصغيا حال الذكر إلى قلبه حتى كأن قلبه هو الذاكر وهو يسمعه[31]. ففي هذه الحالة يصبح الذكر لذة في قلبه ولعل أن يحظى من الله تعالى بجميل إقباله وصدق الله في جميع أحواله وانقطع عنه هواجس نفسه، ولم يصغ بقلبه إلى خاطر يدعوه إلى غيره[32]. وهذا "العارف" المتفاني في ذكر الله - في هذه الحالة- لا يرى إلا الله لأن كل شيء ما خلا الله ينتهي إلى الهلاك. يقول الشيخ الحاج مالك رضي الله عنه[33]:

والعارفون فنوا فلم يروا أحدا غير الإله وغير الله فالعدم

نظرا لفضائل الذكر الجسيمة ومنافعه الجليلة ينصح ابن عطاء الله السكندري المريد ألا يترك الذكر وإن تعسّر الحضور، لأن غفلته عن وجود ذكر أشدّ من غفلته في وجود ذكره، فعسى أن يرفعه من ذكر وجود غفلة إلى ذكر مع وجود يقظة. يقول مالك بن دينار: ما تلذذ المتلذذون بمثل ذكر الله[34]، والمريد إذا اشتغل القلب بذكر الله على الدوام وفني عن غيره لانصقلت مرآتها وتجلت حقائق الأشياء[35]، لأن الذكر لذة قلوب العارفين. قال الله تعالى: "الذين آمنوا وتطمئن قلوبهم بذكر الله ألا بذكر الله تطمئنّ القلوب" (الرعد، 28). وفي هذا الصدد أورد الشيخ[36] أبياتا توضّح أن عدم الحضور في الذكر ينقص جدواه[37]:

وداوم على ذكر الذي جل ذكره بذكر إلهي تطمئنّ قلوب
ليُلفك ما أُحييتَ مولاك ذاكرا أخيَّ طلوع الشمس ثم غروب
ولكنَّ جدوى الذكر إن لم يكن به حضور قليل والحضور غريب

ب - صفات الولي الصالح عند الشيخ الحاج مالك:

إن الولي له معنيان: أحدهما: فعيل معنى مفعول، وهو من يتول الله سبحانه

أمره، قال الله تعالى: "وهو يتولى الصالحين" (الأعراف، 196). فلا يكله إلى نفسه لحظة، بل يتول الحق سبحانه رعايته.

والثاني: فعيل مبالغة من الفاعل، وهو الذي يتولى عبادة الله وطاعته، فعبادته تجري على التوالي، من غير أن يتخللها عصيان[38].

وكلا الوصفين واجب لصحة ولاية الولي. لا بد منه من الامتثال بأوامر الله والقيام بحقوقه على الاستقصاء والاستيفاء ودوام حفظ حدوده في السراء والضراء[39]. وفي تعريف "الولاية". فحصرها الشيخ الحاج مالك رضي الله عنه على كلمة واحدة "التقوى" التي لا يعرف صدقها في العبد إلا الله[40].

ومن أبرز سماتهم الرضا بمواقع القضاء والصبر عند نزول البلاء والتوكل على الله عند الشدائد والرجوع إليه عند النوائب، يقول الشيخ الحاج مالك رضي الله عنه[41]:

وإن أتاك كروب فافرحنّ بها  فما من الله إلا الفضل والنعم

وذلك لأن العبد يدور في مشيئة ربه والأقدار تدور به. وما له - في كل وقت وحين - إلا اللجوء إليه[42]. وما دام على بساط المجاهدة ومتابعة السنة والاقتداء بالسلف الصالح يرجى صحة ولايته وإيمانه لأن الله تعالى ربط الولاية بالإيمان (الله ولي الذين آمنوا) ليعرفك عزازة قدر الإيمان وعلوّ مكانته حتى كان سببا لثبوت ولاية الله للعبد[43].

علما بأن تلك الطريقة وعور المرتقى يدعو الشيخ الحاج مالك رضي الله عنه كلّ من سلكها إلى التحلّي بالأخلاق الفاضلة كالصبر الذي تكوّنت فيه المصلحة الدينية كما أكد ذلك أبو حامد الغزالي في مختصر إحياءه قائلا: "إن العلم مركب من العلم والحال والعمل، فالعلم فيه كالشجر والحال كالأغصان والعمل كالثمار"[44]. وقريب من رأي الغزالي ما قاله عبد الوهاب الشعراني: إن من أخلاق السلف الصالح كثرة الصبر على البلايا والنوازل وعدم سخطهم على مقدور ربهم عزّ وجلّ[45]. وهذا يكفي دليلا على أن من شكا مصيبة نزلت به إلى غير الله تعالى لم يجد للعبادة بعد ذلك حلاوة.

يقول الشيخ الحاج مالك رضي الله عنه[46]:

عليكم بالصبر فيما وقعا من البلايا والمهمات معا
دنيا بلاياها كأمواج البحر لم ينج منها من بها قد استقرّ
فإن أتتكم البلايا والمحن قولوا لذا خلقها ربّ المنن

ومن المعلوم أن الولاية تستلزم العديد من الصفات والفضائل غير أن الذكر كما قاله الشيخ الحاج مالك من أعظم أبوابها سيما إذا صان المرء لسانه من الغيبة والنميمة والسخرية وطهر قلبه من الكبر والحسد ومن كل وصف ذميم[47].

**2 - التأويلات الزهوقة للولاية:**

إن إحدى المشكلات التي واجهت ولا تزال المجتمعات الإسلامية وما زلنا نعيش في تداعياتها هي المفاهيم الخاطئة للتصوف الإسلامي. فقام الشيخ بنبذ تلك الانحرافات التي شوّهت ولطّخت المنهج الإسلامي الصحيح، مبيّنا أن الإسلام والتصوف توأمان ملتصقان لا يفرقهما العاقل الفطن، فقال[48]:

صدق التوجه في إرضاء خالقنا معنى التصوف لا ما ظن ذو الرّعن

وفي "إفحام المنكر الجاني" قام الشيخ الحاج مالك بتكذيب ما يشيعه المتنطعون في تأويلاتهم الزائفة للولاية. أولئك الذين ينادون بأسماء شيوخهم ويستغيثون بهم ويفزعون في مهماتهم إليهم، معتقدين أن التقرب إليهم نافع والانحراف عنهم قيدَ شبر ضارٌّ، مع أن النافع والضار هو الله وحده[49]. وهؤلاء الطَّغام لم يقتصروا على تلك البدع السيئة، ولكن استرسلوا في ضلالهم حتى صارت كل طائفة تجتمع في أوقات معلومة في مكان مخصوص أو غيره على بدعتهم التي يسمونها بالحضرة. فيها ما شئت من طست، وإطار، وطبل، ومزمار، وغناء، ورقص، وخبط بالرِجل، وفحْص، وربما أضافوا إلى ذلك نارًا أو غيرها، يشعلونها عل سبيل الكرامات بزعمهم ويستغرقون في ذلك الزمن الطويل حتى يمضيَ الوقت والوقتان من أوقات الصلاة[50].

أضف إلى ذلك محاكاتهم أضرحة الشيوخ لبيت الله الحرام، من جعل

الكسوة لها، وتحديد الحرم على مسافة معلومة. بحيث يكون من دخل تلك البقعة من أهل الجرائم آمنا، وسوق الذبائح إليها على هيئة الهدي، واتخاذ الموسم كل عام[51]. ولا يخفى على من له أدنى إلمام من العلم أن هذا لم يُشرع إلا في حق الكعبة. فيرى أنه ما أحوج هؤلاء الفسقة إلى مرشد يخرجهم من هذه المعتقدات التي قد تُدخل المتمسك بها إلى النار[52]. وهذه الظواهر الخطيرة والكثيرة التي زعزعت كيان المجتمع في ذلك الوقت هي التي أوقعت -إن جاز لي القول- وخزة في قلب الشيخ الحاج مالك إلى أن قال: كأن نبيّا آخر قد بُعث ليُعلّم خلاف ما تركه النبيّ صلى الله عليه وسلم لأمّته[53].

أ - إهمال العلم:

إن التربية في منهج الحاج مالك الصوفي تقتضي طريقا علميا قائما على مبادئ الهداية الربانية لا على المناهج المغشوشة المنحرفة التي ابتُدعت في الباحة الصوفية لبلوغ الولاية. ولإصلاح الكيان البشري كله، فالعلم ضروريّ لأن الجهل داء قاتل ولا شفاء له إلا القرآن والسنة، والقرآن والسنة لا سبيل إليهما إلا بالعلم. فيرى الشيخ أن التربية الصحيحة تماشى مع التعليم، فدعا إلا الالتزام بهذا المنهج الأمثل يعني جمْعُ التربية والتعليم، لذا أمر أبو حامد الغزالي المريد الذي يطلب الخلاص والعبادة أن يبدأ أولا بالعلم لأنه هو القطب وعليه المدار[54]. وفي هذا الصدد يرى الحاج عمر رضي الله عنه أن أهمّ الأفضليات بعد البلوغ هي العلم[55].

فالعلم في غاية الأهمية، ويُبدأ به قبل كل شيء، خاصة العلم الذي يصحح العبادة ويجعل المرء في حياته يسير عل بيّنة وفق سنة الرسول صلى الله عليه وسلم. وكل هذا يدل على أن الجهل خطورة الدين[56]. فقال الحاج مالك رضي الله عنه في كتابه "الرسالة اللطيفة": ومن أعجب ما رأينا في هذا الزمان- من عدم التبصر والتبيان. أعاذنا الله من الجهل المركب الذي قيل فيه. نبهنا الله من سِنَة الغفلة أي تنبيه. ومن أعجب الأشياء: أنك لا تدري وأنك لا تدري بأنك لا تدري[57]. وعلى ذلك دعا الناس إلى إحياء الدين بالعلم قائلا[58]:

ألا يا بني هذا الزمان دعوتكم لإحياء الدين بالعلوم فأجيبوا

وإن من كيد الشيطان ما ألقاه على جهّال المتصوفة، وهو يخيّل إليهم أن من وراء العلم طريقا لتربية النفوس وتهذيبها وتصفيتها، إن سلكوها فتحوا وكُوشفوا كشف العيان، فإذا انقادوا وانخدعوا لكيده عن التقيد بالكتاب والسنة وما عليه السلف، وصارت قلوبهم خاليةً عن كل شيء[59].

وبسبب إهمال العلم الخطير، أثبت الشيخ الحاج مالك أن التربية غالبها اليوم تزبية. والإرادة إدارة مردية. والخِرقة خُرقة. والهدية رشوة والراحل اليومَ إلى الله في التحقيق أعز من بيض الأنوق[60]. وتلك الهدية قد جعلها بعض منهم حرفة[61] ظانّين أنهم قد وصلوا إلى قمة الولاية، فيرى الشيخ الحاج مالك أن السالكين كثيرون ولكن الواصلين قليلون[62].

إيمانا بأن الحلال يبقى حلالا والحرام حراما وإن تغيرت الأمور وتبدّلت فالشيخ الحاج مالك دعا جميع المتصوفين إلى التمسك بالقرآن والسنة وحذّرهم عما يُسمَى بعلم الباطن أو الأسرار الذي جعله الضالون المضلون حبالا للتنعم في بطالة مريحة وأكل أموال الناس بغير طيب أنفسهم. وهذا ما يستنكره من خلال هذا البيت[63]:

وباطن لم يوافق من شريعتنا فاكتبه باللام لا بالنون كالفطن

وتجدر الإشارة أن الشيخ الحاج مالك لم ينصبّ على التصوف نفسه وفي ذاته، بل على بعض المنتسبين إليه الذين ينعتهم ملا صدرا بنعت "البطالين" الذين لا يشتغلون بالرياضة والمجاهدة والخلوة والصمت، بل يشتغلون بالشهوات وأكل الحرام والشبهات، ويدّعون إتيان الكرامات وخوارق العادات[64]. ومن شطحاتهم إعراضهم عن درك الحقائق وإنكارهم لطور العلم قائلين صريحا: إن العلم حجاب وإن العلماء هم المُبعَدون عن الله تعالى، والشريعة لأهل الحجاب لا للواصلين[65].

فعلا إن الشيخ الحاج مالك لم يرفض كرامات الأولياء كليّا[66]، إلا أنه لا ينبغي أن تكون تلك الكرامات المعيارَ الذي يقاس به صدق الولاية. بل الأفضل كتمانها فرارا من حبائل الشيطان لأنها قد تكون في طيّاتها استدراج

يضلّ الجهلاء[67]. وعلى هذا، ينبغي للسالكين في طريق الولاية والتقرب إلى الله ألا يقبلوا على الكرامات والكشوفات العينية، لأن الكرامات، كما استفظعها الشيخ الحاج مالك، كالحيض عند رجال الله[68]، وكذلك الكشف، إن لم يكن موافقا للشريعة فهو حظّ الكفّار[69].

ب - ادّعاء المشيخة للولاية:

إن كثيرا من المدعين للولاية اشتغلوا بالتصوف الإسلامي قبل إحكام العلم بالله وصفاته وكتبه ورسله واليوم الآخر ومعرفة النفس الإنسانية ومراتبها في العلم والعمل وبالتالي وقعوا فيما يسمونه خوارق العادات ويعدّونه من الكرامات، وذلك من الشعبة والحيل التي اختال بها أهل المخاريق والمشعبذون وأصحاب الفأل والزجر[70]. ومع ذلك يدّعون علم المعرفة والباطن والكشف والولاية والمشاهدة والوصول إلى غير ذلك من المراتب والمقامات؛ والدارسة المفصلة والصريحة التي قام بها الشيخ الحاج مالك تُظهر جليّا أن كثيرا منهم لا يعرفون شيئا من هذه المعاني إلا الأسامي. وإذا لم يعلم العبد بأن جميع أموره تجري تحت المقادير الإلهية فهو تائهٌ في ظلمة دامسة[71] كما أن ما في دعوى المشيخة إلاّ الأذى[72].

تلك هي بعض المصائب التي قد تحول بين المدعين للولاية وربهم، والركون إليها يفتح للشيطان سبيلا إلى إغوائهم وإضلالهم. ومن أباطيلهم إذا أنكر عليهم من تقيد بالكتاب والسنة، قالوا: لكم العلم الظاهر ولنا الكشف الباطن، ولكم ظاهر الشريعة وعندنا باطن الحقيقة، ولكم القشور ولنا اللباب، إلى غير ذلك من الكلام الفاسد، وكلما ازدادوا بعدا وإعراضا عن القرآن وبما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم كان هذا الفتح على قلوبهم أعظم. فكأن الشيخ الحاج مالك تمنى رؤية القوم الذين ليسوا على ما عليه أهل اليوم. فدعا ربه: "سلكنا الله مسلك السلف الكرام"[73]. وأعلن أن تلك الطريقة التي سلكها الصوفية المحققون وعضوا عليها نواجذهم قد انقرضت اليوم ولم يبق منها إلا رسوما وآثارا[74]. فأقسم بالله أنه لا أحد يستطيع أن يغير شيئا مما أتى به الرسول صلى الله عليه وسلم قيد أنملة[75]:

تالله لا حل فيما الله حرمه بِمِقْول من رسول صادق لسن
من بعد ما فارق الدنيا الدنية قل الحق بين ولو مرّا أخي طعن
وليكن القصد وجه الله مرشدنا ولا تكن جدلا للصيت والضغن

نظرا لضرورة إعادة التعاليم الإسلامية السمحاء وتمزُّق الأباطيل والخرافات المتلبدة في بعض الساحات الصوفية، يحذر الشيخ أهل التصوف تحذيرا صارما:

"يا إخوان الطريق فاحذروا تغيير ما أتانا من خير الخليق. التصحيح التصحيح لا التبديل - والله على ما نقول وكيل"[76].

وهذا يدلّ أن الشيخ الحاج مالك وضع منهجا واضحا يبين أن أولى الأولويات وأفضل ما أنفق فيه المرء عنان اهتمامه وبضائع أنفاسه التوحيدُ إذ التصوف الحقيقي والولاية الصحيحة لا يقومان إلا به.

ففي كتابه "إلجام المنكر الجاني" يبين الشيخ الحاج مالك أن الناس أصناف، منهم من استزلهم الشيطان واستحوذ عليهم وادعوا أنهم من أهل التصوف، حاشا أهل التصوف أن تكون الرَّعاعُ[77] منهم. وقال: إن أهل التصوف هم الذين حققوا علوم الشريعة، وصحّحوا أعمال الجوارح الظاهرة، وبنوها على قواعد الدين، وزادوا بتصفية الباطن وتطهيره من الأغيار، وإخلاص التعبد للملك القهار، فجمعوا بين تصفية الظاهر والباطن[78]. فهو كما قاله محمد زكي إبراهيم "ربانية الإسلام". فهو عبادة وخلق ودعوة واحتياط وأخذ بالعزائم، واعتصام بالقيم الرفيعة فمن ذا الذي يقول: إن هذه المعاني ليست من صميم الإسلام[79]. وهذا التعريف يرفض قول أحمد لوح هذا: "إن الحركة الصوفية تستهدف إلى نقض عرى العقيدة الإسلامية الصحيحة عروة عروة، وتحاول أن تهدم جدار الشريعة المنيع، وتستقطب الصوفية في ذلك كل الأفكار والمبادئ والوسائل التي تساعدهم على تحقيق ذلك"[80].

وفي كتابه: "السلف والسلفية بين التنزيه والتشبيه" أثبت عبد الرحمان المراكبي أن هناك سلوكيات شائنة وتيارات وحركات مشبوهة يدعو إليها بعض

المدعين إلى السلفية وهي لا توافق الحق ولا الحقيقية، فسماهم "أدعياء السلفية" أو "المتسلّفة"[81]. وعلاوة على ذلك، فالعبارات التي يستعمل الكاتب لفصل الحبّ الجيد من الزّوان مثل: "السلفية الحقة"، "السلفية الصحيحة" يكفي دليلا أن في السلفية أفكارا وعقائد لا يرضى بها الإسلام كما هو الحال في التصوف. الواقع هو أن التعفنات التي خنقت التصوف هي نفسها التي لوّثت السلفية، وبالتالي فلا ينبغي أن يحكموا على التصوف بناء على أخطاء المتجاوزين. فإن جذور التصوف ترجع إلى الإحسان الذي هو ثالث ثلاثة الأقسام الدينية، وهو أن يعبد العبد ربه كأنه يراه[82].

**الخاتمة:**

إن الولاية في فكر الشيخ الحاج مالك مضبوطة في القرآن والسنة. فالأولياء هم الذين باعوا نفوسهم في سبيل الله وأعرضوا عن زخارف الدنيا شوقا إلى ربهم، فذاقوا لذة العبادة وحلاوة المعرفة. لمثل هذا نهى الشيخ الحاج مالك عن إيذائهم ورغّب في حبهم والاعتراف بقدرهم فضلا عن المراتب والمزايا التي يختصّون بها جزاء لإخلاصهم وتقواهم وعكوفهم على دوام ذكر الله وصدق توكلهم عليه.

فالولاية الحقّة عند الشيخ الحاج مالك لا تنفصل أبدا عن الشريعة إلا أن هناك انحرافات راسخة في بعض الأوساط الصوفية ترجع إلى تصورات مغلوطة لمفهوم الولاية حيث ظن بعض الأتباع أن الولي أو من يدعي أنه كذلك قد يبلغ مرتبة عند ربه ترفع عنه التكاليف الشرعية المفروضة بيد أن التمسك بالشريعة هو السمة المميزة للولي الصادق.

نظرا لهذه الوهوم الخطيرة تحتّم على نفسه تصحيح المسار لإعادة التعاليم الشرعية إلى سيرتها الأولى والولاية الربانية إلى صفائها الأصلية. فالتوحيد هو الأصل والشرك عارض من الخارج، والحكمة تحصين الفطرة من ذلك الطارئ الوبيل. أما الكشوفات والكرامات والدعاوي والسجود على أيدي المشايخ وإعطاءهم ما لا يليق إلا بالله عز وجل، فما هي إلا أباطيل لا استناد لها في

الشريعة.

**الهوامش:**

1 - انظر، أحمد عرب الشرنوبي: تائية السلوك إلى ملك الملوك، المكتبة العصرية، بيروت 2004م، ص 12-13.

2 – انظر:

El Hadji Ravane Mbaye : Le grand savant El Hadji Malick Sy, pensée et action, Albouraq, Paris 2003, tome premier : vie et œuvre, p. 62.

3 - انظر، الحاج مالك سي: مجمع الكنوز العلمية والمعادن العرفانية من ديوان العلامة الشيخ الحاج مالك سي، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، الرباط 2021م، م3، ص 51.

4 - هي قرية صغيرة تقع في منطقة كَايُور(Cayor) شرق قرية كلْ (Kèlle) في إقليم تِيَاس (Thiès). استقر فيها الشيخ الحاج مالك سي سبع سنوات وأسس هناك ما يعرف بـ"الجامعة الشعبية"، وهي مدرسة دينية كبرى كوّن فيها 999 مقدما للطريقة التجانية، ثم أرسلهم لاحقا إلى أنحاء السنغال وخارجه لنشر تعاليم الطريقة. لمزيد من المعلومات حول تكوين أولئك الرجال انظر:

El Hadji Ravane Mbaye : op. cit., p. 165.

5 - انظر، الحاج مالك سي: فاكهة الطلاب في الطريقة التجانية، ترجمة الدكتور الحاج روحان امباي، دكار 2002م، ص 3.

6 - انظر، الحاج مالك سي: مجمع الكنوز، مرجع سابق، م3، ص 209.

7 - انظر، أبو حامد الغزالي: المنقذ من الضلال، شركة القدس للنشر والتوزيع، القاهرة 2016م، ص 47-48.

8 - انظر، أحمد الهاشميّ: مختار الأحاديث النبويّة والحكم المحمديّة، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت 2004م، ص 164.

9 - انظر، الحاج مالك سي: مجمع الكنوز، مرجع سابق، م7، ص 54.

10 - انظر، ابن عطاء الله السكندري: لطائف المنن، دار المعارف، القهرة (د.ت)، ص 40.

11 - المرجع نفسه، ص 39-40.

12 - انظر، الحاج عمر تال: رماح حزب الرحيم على نحور حزب الرجيم، على هامش جواهر المعاني لسيدي عليّ حرازم براده، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت 2018م، ص 276.

13 - المرجع نفسه، ص 302.

14 - المرجع نفسه.
15 - انظر، الحاج مالك سي: مجمع الكنوز، مرجع سابق، م3، ص 139.
16 - المرجع نفسه، ص 125.
17 - المرجع نفسه، ص 37-38.
18 - انظر، الحاج مالك سي: مجمع الكنوز، مرجع سابق م4، ص 217.
19 - المنشور: بيان بأمر من الأمور يُذاع بين الناس ليعلموه.
20 - انظر، عبد الرحمان بن أحمد الحنبلي: جامع العلوم والحكم، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت 2009م، ص 455.
21 - المرجع نفسه.
22 - المرجع نفسه.
23 - انظر، الحاج مالك سي: مجمع الكنوز، مرجع سابق، م5، ص 201.
24 - المرجع نفسه، ص 29.
25 - انظر، يحي بن شرف النووي: رياض الصالحين من كلام سيد المرسلين، مطبعة دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، (د.ت)، ص 520-521.
26 - انظر، الحاج مالك سي: مجمع الكنوز، مرجع سابق، م3، ص 43.
27 - انظر، محمد المنير السمنودي: تحفة السالكين ودلائل السائرين لمنهج المقربين، مكتبة الثقافة الدينية، القهرة 2008م، ص 21.
28 - انظر، أبو القاسم القشيري: الرسالة القشيرية، دار الكتب العلمية، بيروت 2001م، ص 256.
29 - انظر، الحاج مالك سي: مجمع الكنوز، مرجع سابق، م5، ص 200.
30 - انظر، الحاج مالك سي: مجمع الكنوز، مرجع سابق، م3، ص 104.
31 - انظر، محمد بن عبد الواحد النظيفي: مبادئ الإشراق والإسعاد فيما للتجاني من الأذكار والأوراد، دار الرشاد الحديثة، المغرب 2008م، ص 13.
32 - انظر، أبو القاسم القشيري: مرجع سابق، ص 342.
33 - انظر، الحاج مالك سي: مجمع الكنوز، مرجع سابق، م7، ص 38.
34 - انظر، عبد الرحمان بن أحمد الحنبلي: مرجع سابق، ص 455.
35 - انظر، أحمد بن محمد بن عجيبة الحسني: الفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصلية، ميدان سيدنا الحسين، الأزهر الشريف، القاهرة (د.ت)، ص 72.
36 - وذلك السفر أو الوصول إلى تلك الحضرة مجاز. يقول ابن عجيبة: هو عبارة عن قطع

الخلائق، وعن الخروج عن الشهوات والعوائد ليتصل بالأنوار والحقائق، وهي المعبر عنها بحضرة الحق. المرجع نفسه، ص 85.

37 - الحاج مالك سي: مجمع الكنوز، مرجع سابق، م7، ص 22.

38 - انظر، أبو القاسم القشيري: مرجع سابق، ص 292.

39 - انظر، الحاج مالك سي: مجمع الكنوز، مرجع سابق، م5، ص 201. الأَذِن: بفتح الهمزة وكسر الذال، أذن بالشيء: إذا علمه وعرف به.

40 - انظر، الحاج مالك سي: مجمع الكنوز، مرجع سابق، م5، ص 201.

41 - انظر، الحاج مالك سي: مجمع الكنوز، مرجع سابق، م7، ص 37.

42 - انظر، الحاج مالك سي: مجمع الكنوز، مرجع سابق، م3، ص 103.

43 - انظر، ابن عطاء الله السكندري: لطائف المنن، مرجع سابق، ص 47.

44 - انظر، أبو حامد الغزالي: مختصر إحياء علوم الدين، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت 1990م، ص 204.

45 - انظر، عبد الوهاب الشعراني: تنبيه المغترين، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة 2005م، ص 149.

46 - انظر، الحاج مالك سي: مجمع الكنوز، مرجع سابق، م3، ص 108.

47 - انظر، الحاج مالك سي: مجمع الكنوز، مرجع سابق، م3، ص 100.

48 - انظر، الحاج مالك سي: مجمع الكنوز، مرجع سابق، م5، ص 201.

49 - انظر، الحاج مالك سي: مجمع الكنوز، مرجع سابق، م4، ص 63.

50 - المرجع نفسه، ص 64.

51 - المرجع نفسه، ص 65.

52 - انظر، الحاج مالك سي: مجمع الكنوز، مرجع سابق، م5، ص 198. (بن) بكسر الباء من بان يبين إذا انفصل، أي: اعتزل عن جميع الفرق.

53 - انظر، الحاج مالك سي: مجمع الكنوز، مرجع سابق، م5، ص 199.

54 - انظر، أبو حامد الغزالي: منهاج العابدين إلى جنة رب العالمين، دار البشائر الإسلامية، بيروت 2001م، ص 67.

55 - انظر، محمد المنتقى أحمد تال: الجواهر والدرر في سيرة الشيخ الحاج عمر، دار البراق، بيروت 2005م، ص 742.

56 - انظر، محمد ألف سيسه: مكانة العلم والعلماء، المجلة السنغالية للدراسات العربية، جامعة شيخ أنت جوب بدكار، العدد الثامن، 2022م، ص 174.

57 - انظر، الحاج مالك سي: مجمع الكنوز، مرجع سابق، م3، ص 204.
58 - انظر، الحاج مالك سي: مجمع الكنوز، مرجع سابق، م7، ص 27.
59 - انظر، الحاج مالك سي: مجمع الكنوز، مرجع سابق، م5، ص 21.
60 - انظر، الحاج مالك سي: مجمع الكنوز، مرجع سابق، م3، ص 213.
61 - فقال في ذلك:

وقد جعلوا روم الهدية حرفة تهادوا بها سر عظيم غناءِ

انظر، الحاج مالك سي: مجمع الكنوز، مرجع سابق، م7، ص 11. كما أشار أيضا أن طلب الهدية ممنوع شرعا:

ولا تطالبهم من القليل ولا من الكثير يا خليلي
إلا الذي سمحت النفوس ببذله فذلك النفيس

انظر، الحاج مالك سي: مجمع الكنوز، مرجع سابق، م3، ص 153. فأما الشيخ الحاج عمر رضي الله عنه فإنه شديد الصرامة تجاه هؤلاء الساكنين الانطوائيين معلنا أن من لا كسب لهم والناس ينفقون عليه فهو من جنس النساء وليس له في الرجولة نصيب. الحاج عمر تال: رماح حزب الرحيم على نحور حزب الرجيم، مرجع سابق، م1، ص 271.
62 - انظر، الحاج مالك سي: مجمع الكنوز، مرجع سابق، م3، ص 213.
63 - انظر، الحاج مالك سي: مجمع الكنوز، مرجع سابق، م5، ص 200.
64 - انظر، عبد الرحمان بدوي: تاريخ التصوف الإسلامي من البداية إلى نهاية القرن الثاني، وكالة المطبوعات، الكويت 1975م، ص 67.
65 - المرجع نفسه.
66 - انظر، الحاج مالك سي: مجمع الكنوز، مرجع سابق، م3، ص 209.
67 - انظر، الحاج عمر تال: رماح حزب الرحيم على نحور حزب الرجيم، مرجع سابق، م1، ص 334.
68 - انظر، الحاج مالك سي: مجمع الكنوز، مرجع سابق، م7، ص 66.
69 - المرجع نفسه، ص 58.
70 - انظر، عبد الرحمان البدوي: مرجع سابق، ص 65.
71 - انظر، الحاج مالك سي، مجمع الكنوز: مرجع سابق، م3، ص 98.
72 - الحاج مالك سي، فاكهة الطلاب: مرجع سابق، ص 42.
73 - انظر، الحاج مالك سي، مجمع الكنوز، مرجع سابق، م3، ص 212.
74 - انظر، الحاج مالك سي: مجمع الكنوز، مرجع سابق، م5، ص 19.

75 - المرجع نفسه، ص 199.
76 - انظر، الحاج مالك سي: مجمع الكنوز، مرجع سابق، م3، ص 211.
77 - (الرعاع) بفتح الراء: السفلة من الناس. الواحد: رعاعة، ويقال: هم أخلاط الناس.
78 - انظر، الحاج مالك سي: مجمع الكنوز، مرجع سابق، م4، ص 56.
79 - انظر، محمد زكي إبراهيم: أبجدية التصوف الإسلامي بعض ما له وما عليه، مؤسسة إحياء التراث الصوفي، القاهرة، (د.ت)، ص 14.
80 - انظر، محمد أحمد لوح: تقديس الأشخاص في الفكر الصوفي، دار ابن عفان، القاهرة 2002م، ج2، ص 314-315.
81 - انظر، عبد الرحمان محمد المراكبي: السلف والسلفية بين التنزيه والتشبيه، الوابل الصيب، القاهرة 2021م، ص 25.
82 - انظر، المراكشي، محمد بن محمد: بغية كل مسلم من صحيح الإمام مسلم، المكتبة الشعبية، بيروت، (د.ت)، ص 8.

**References:**

* The Holy Quran.

1 - Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid: Al-munqidh mina ad-ḍalāl, Sharikat al-Quds, Cairo 2016.

2 - Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid: Minhāj al-‘ābidīn ilā janat rabbi al-‘alamīn, Dār al-Bashā’ir al-Islāmiyya, Beirut 2001.

3 - Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid: Mukhtaṣar iḥyā’ ‘ulūm ad-dīn, Mu’assasat al-Kutub al-Thaqāfiyya, Beirut 1990.

4 - Al-Ḥambalī, ‘Abd al-Raḥmān ibn Aḥmad: Jāmi‘ al-‘ulūm wa al-ḥikam, Dār al-Fikr, Beirut 2009.

5 - Al-Ḥasanī, Ibn ‘Ajība: Al-futūḥāt al-ilāhiyya fī sharḥ al-mbāḥith al-aṣliyya, Al-Azhar al-Sharīf, Cairo, (n.d).

6 - Al-Hāshimī, Aḥmad: Mukhtār al-aḥādīth an-nabawiyya wa al-ḥikam al-muḥammadiyya, Dār al-Fikr, Beirut 2004.

7 – Al-Marākibī, ‘Abd al-Raḥmān Muḥammad: As-salaf wa as-salafiyya bayna at-tanzīh wa at-tashbīh, Al-Wābil al-Ṣayb, Cairo 2021.

8 - Al-Nawawī, Yaḥyā ibn Sharaf: Riyyāḍ as-ṣāliḥīn, Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabiyya, Cairo, (n.d).

9 - Al-Nażīfī, Muḥammad ibn ‘Abd al-Wāḥid: Mabādi’ al-ishrāq wa al-is‘ād, Dār

al-Rashād al-Ḥadītha, Casablanca 2008.

10 - Al-Qushayrī, Abu al-Qāsim: Ar-risāla al-qushayriyya, Dār al-Kutub al-ʻIlmiyya, Beirut 2001.

11 - Al-Sakandarī, Ibn ʻAṭāʼ Allah: Laṭāʼif al-minan, Dār al-Maʻārif, Cairo, (n.d).

12 - Al-Samnūdī, Muḥammad al-Munīr: Tuḥfat as-sālikīn, Maktabat al-Thaqāfa al-Dīniyya, 1st ed., Cairo 2008.

13 - Al-Shaʻrānī, ʻAbd al-Wahhāb: Tanbīh al-mughtarrīn, Maktabat al-Thaqāfa al-Dīniyya, Cairo 2005.

14 - Al-Sharnūbī, Aḥad ʻArab: Tāʼiyyat as-sulūk ilā malik al-Mulūk, Al-Maktaba al-ʻAṣriyya, Beirut 2004.

15 - Badawī, ʻAbd al-Raḥman: Tārīkh at-taṣawwuf al-islāmī mina al-bidāya ilā nihāyat al-qarn ath-thānī, Wikālat al-Maṭbūʻāt, Kuwait 1975.

16 - Cisse, Mouhamadou Alpha: Makānat al-ʻilm wa al-ʻulamāʼ, Revue Sénégalaise des études arabes, CAD University of Dakar, 2022.

17 - Ibrāhīm, Muḥammad Zakī: Abjadiyyat at-taṣawwuf al-islāmī baʻḍ mā lahu wa mā ʻalayhi, Muʼassasat Iḥyāʼ al-Turāth al-Ṣūfī, Cairo, (n.d).

18 - Lūḥ, Muḥammad Aḥmad: Taqdīs al-ashkhāṣ fī al-fikr as-ṣūfī, Dār Ibn ʻAffān, Cairo 2002.

19 - Sī, al-Ḥāj Mālik: Dīwān majmaʻ al-kunūz al-ʻirfāniyya, Dār Abī Riqāq, 1st ed., Rabat 2021.

20 - Tāl, al-Ḥāj ʻUmar: Rimāḥ ḥizb ar-raḥīm ʻalā nuḥūr ḥizb ar-rajīm, Dār al-Fikr, Beirut 2018.

مجلة حوليات التراث، العدد 25، 2025، ص 83 - 97
P-ISSN 1112-5020 / E-ISSN 2602-6945

# رحلة الإعلان عبر الزمن
# من عصر النقش الحجري إلى عصر التطور التقني

كرار حيدر هاتف
جامعة بغداد، العراق

**الملخص:**

يعدّ الإعلان من أهم المرتكزات التي اعتمد عليها الإنسان منذ نشأته وإلى وقتنا الحاضر حيث يعتبر أحد الأدوات التي كان يستخدمها المجتمع البشري في الترويج لمناسباته الدينية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية، حيث كانت تستخدم تلك المجتمعات وسائل بدائية تمثلت في النقوش على الاحجار ثم الإعلانات الشفهية واستمر الإعلان بالتطور حتى ظهور الصحف والراديو والتلفاز الذي أحدث طفرة نوعية في تطور تقنيات الإعلان التقليدي وأدواتها التي حققت نمو اقتصادي خصوصا بعد الثورة الصناعية وظهور عدد كبير من الشركات الصناعية التي تلبي جميع المتطلبات التي يحتاجها المجتمع فأصبحت المنافسة شرسة بين الشركات العالمية والهدف كسب رضا الجمهور، وبالتالي صار لزاما على أصحاب المصالح اللجوء إلى وسائل إعلانية وترويجية لما له من أهمية في تغيير الصور الذهنية المجتمعية إيجاباً أو سلباً لتمييز نتاجاتها على المنافسين، واستمر الإعلان بالتطور التقني بفعل ظهور الإنترنيت ومنصات التواصل الاجتماعي ذات الاتجاهين الذي مكن المعلن من الإعلان والتعرف على انطباع الجمهور تجاه المادة المعلن عنها في آن واحد وكانت هذه الوسائل بديلة وفعالة للمعلنين في الترويج لمنتجاتهم وخدماتهم بدلاً من الوسائل التقليدية التي كان فيها الإعلان ذا اتجاه واحد.

**الكلمات الدالة:**

الإعلان، الإعلان عبر الزمن، العصور القديمة، النقش الحجري، التطور التقني.

## The journey of advertising through time
## From the age of stone engraving to the age of technical

Karrar Haider Hatef
University of Baghdad, Iraq

**Abstract:**

Advertising is one of the most important pillars that humans have relied on since their inception until the present time, as it is considered one of the tools that human society used to promote its religious, social, cultural and

تاريخ الاستلام: 2025/7/27 - تاريخ القبول: 2025/8/30
karrar.h@uobaghdad.edu.iq
© جامعة مستغانم، الجزائر 2025

economic occasions. These societies used primitive means represented by engravings on stones and then verbal advertisements. Advertising continued to develop until the emergence of newspapers, radio and television, which brought about a qualitative leap in the development of traditional advertising techniques and tools that achieved economic growth, especially after the Industrial Revolution and the emergence of a large number of industrial companies that meet all the requirements needed by society. Competition became fierce between global companies, with the goal of gaining public satisfaction. Therefore, it became imperative for stakeholders to resort to advertising and promotional methods due to its importance in changing societal mental images, positively or negatively, to distinguish their products from competitors. Advertising continued to develop technically due to the emergence of the Internet and two-way social media platforms, which enabled the advertiser to advertise and learn about the public's impression of the advertised material simultaneously. These methods were an effective alternative for advertisers in promoting their products and services instead of traditional methods in which advertising was one way.

**Keywords:**

advertising, advertising through time, antiquity, stone engraving, technical,

**1 - نشأة الإعلان:**

لم يتفق المؤرخون على تاريخ محدد لظهور الإعلان بل اتفق جميعهم على أن الإعلان تزامن مع ظهور البشرية وتطور الحضارات الإنسانية، حيث يُعدّ الإعلان نشاطاً قديماً تزامن ظهوره مع ظهور المجتمعات البشرية الذي كان أحد السبل التي لجأ لها الإنسان القديم في الترويج للبضائع التي كان يصنعها بهدف تلبية احتياجاته والعمل على تحقيق متطلبات المجتمع الإنساني لخلق منفعة متبادلة مبنية على تحقيق المصالح المشتركة[1].

برز الإعلان كأحد عناصر المزيج التسويقي المتمثل في التفاعل مع وسائل التسويق الفعال ليكون أداة بلاغية وتذكيرية وإقناعيه ذات تأثير في نقل الأفكار والمعلومات إلى الجمهور بهدف تغيير معتقداتهم وآرائهم او تعزيزها بما ينسجم مع الأهداف الاستراتيجية التي يسعى المعلن تحقيقها، أن ظهور الإعلان تزامن مع

معرفة الإنسان في عملية صناعة الأشياء والترويج لها حيث سجل التاريخ أول إعلان إقناعي في شمال إفريقيا قبل الميلاد بنصف قرن، حيث وجد علماء الآثار مسكوكات نقش عليها نبات عشبي كان شائعا حينها في علاج عدد الأمراض المنتشرة في ذلك الوقت، حيث أسهمت هذه المسكوكات في إقناع الناس بضرورة تناول هذا العشب الذي ينقذ حياتهم من خطر هذه الأمراض المنتشرة[2].

منذ أن عرف الإنسان صناعة البضائع الأساسية التي يحتاجها أصبح الزاما عليه أن يتعلم طرق للترويج والإعلان لهذه البضائع، حيث كانت المناداة هي أحد أهم وسائل الإعلان انتشارا لإعلام الناس بجميع الأخبار التي تخصهم ومنها وصول السفن التجارية، فضلاً عن توصيل أوامر وتوجيهات الطبقة الحاكمة إلى أفراد المجتمع كافة[3].

أضحى الإعلان عنصراً مهماً في حياة الإنسان لكونه أحد الأنشطة الاتصالية التي تسهم في تحقيق الدعم المجتمعي في عملية التمويل المادي والمعنوي، حيث تركز نشاط الإعلان في مختلف مفاصل الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وتعتمد عليه كافة المؤسسات سواء كانت عامة أم خاصة ربحية أم غير ربحية، ولهذا فقد عرف الإعلان بأنه وسيلة اتصال إقناعيه موجهة إلى الجمهور بهدف التأثير على قناعاتهم[4].

**2 - الإعلانات في الحضارات القديمة:**

إن بداية معرفة الإعلان كان في مصر حيث عثر علماء الآثار على الواح إعلانية تعود إلى أحد ملوك الحضارة الفرعونية منقوش عليها عبارات تؤكد على منح مكافأة مالية لمن يعثر على عبده الهارب وهو ما يمكن تشبيه بإعلانات التي تقدم الخدمات عبر التعريف بالمفقودين والغائبين والتائهين، فضلاً عن الكتابة بالخط الهيروغليفي على ورق البردي حيث يعتبر المصريون القدماء بأنهم أول من استخدم الكتابة في الإعلان حيث كانت أحد أهم الطرق الإعلانية في حضارة وادي النيل التي عرفت وبقى تاريخها إلى الوقت الحاضر نتيجة إلى الرسوم

والنقوش الموجودة على جدران المعابد وهذا ما يسجل بوضوح ويعرف البشرية بتاريخ الحضارات وعاداتها وتقاليدها وفنونها وأنشطتها على مر الزمن[5].

أما في حضارة ما بين النهرين والتي تمثلت بالحضارة البابلية والأشورية والآكدية، فقد استخدم كبار التجار شعارات دعائية خاصة بهم ميزتهم عن الآخرين مستخدمة علامة تجارية روج لها بأساليب دعائية مختلفة في عرض منتجاتهم في الأسواق، ولم يتحدد الإعلان في حضارة وادي الرافدين على التجارة فحسب بل تداخل مع الأمور الاجتماعية الذي تمثل في الإجهار بالزواج وفق قانون "اشنونا" الذي سبق قوانين حمورابي بنصف قرن حيث نصت المادة 28 من هذا القانون على "إذا تزوج رجل من امرأة بدون سؤال أبيها وأمها ولم يقم وليمة طعام ليلة الزفاف ولم يكتب رقيماً مختوماً بالاتفاق مع أبيها وأمها ، فإن هذه المرأة لا تُعدّ زوجة شرعية له حتى لو عاشت في بيته سنة كاملة[6].

أما عند الرومان واليونان فإن الإعلانين الشفوي والتحريري متصدران اهتمام أصحاب المصالح من التجار وغيرهم، بينما وضعت الدولة المنادين العموميين تحت تصرفها لاستخدامهم في إذاعة البيانات الرسمية والتوجيهات التي تصدر من الطبقة الحاكمة إلى عامة الناس فضلاً عن التعريف بالمناسبات الاجتماعية التي قد تحدث مثل إذاعة أخبار حالات الوفاة وغيرها، ولهذا اعتمد على المنادين بشكل كبير لكونهم الوسيلة الإعلانية الوحيدة التي اشتهرت حينها لقدرتهم على كسب وجذب الجمهور ووصف ما يكلفون به سوى كان أخبار رسمية أو أخبار تجارية لنقلها إلى الجمهور بشكل جيد[7].

بعد الثورة الصناعية التي اجتاحت العالم في القرن الثامن عشر بدأ حجم الإنتاج يتزايد نتيجة الثورة لظهور الآلات الصناعية الحديثة والشركات المصنعة التي تزايدت بشكل كبير مما أسهم في تعدد المنتجات المطلوبة في السوق، وهذا ما سبب في زيادة حدة المنافسة بين التجار والشركات المصنعة مما دفعهم إلى استخدام الإعلان وسيلة فعالة لتصريف الإنتاج وهنا تأتي قدرة الشركات على

إقناع الجمهور في تميز منتجاتها عن المنتجات الأخرى بشكل مقنع وتقديمه إلى الجمهور على شكل مادة إعلانية[8].

**3 - الإعلان في عصر ظهور وسائل الإعلام التقليدية:**

أ - الإعلان في عصر ظهور الطباعة:

شهدت الحضارة البشرية ثورة كبيرة وتطور ملحوظ بعد اختراع آلة المطبعة على يد يوهان غوتنبرغ عام 1455م، ليشهد الإعلان في تلك الفترة طفرة نوعية من نوعه البدائي القديم محدود الانتشار الذي كان يتم نقل المعلومات بشكل محدود من خلال النقوش والمخطوطات البدائية والمناداة، إلى صورته الجماهيرية ذات الانتشار الواسع عبر أنتاج أوراق إعلانية على شكل رسائل مطبوعة للمستهلكين تذكر فيها أسم السلعة وكيفية الوصول إليها، وتشير الدراسات إلى أن أول إعلان مطبوع في عام 1472م كان عبارة عن ملصق كتب باللغة الإنجليزية وعلق على أبواب الكنائس للترويج للكتب الدينية وكان الهدف منه تشجيع الناس على قراءتها[9].

ب - الإعلان في الصحافة:

وفي بداية القرن السابع عشر حصل تطور نوعي في الإعلان وتقنياته نتيجة صدور أول صحيفة (The Weekly News) الإنجليزية عام 1622م، رغم أن هذه الجريدة لم تحقق نجاحاً في الإعلان لعدم مصداقيتها في توظيف السلع والمبالغة المفرطة في إبراز السلع والخدمات المعلن عنها، وتشير المصادر إلى أن أول إعلان موثوق ظهر عام 1650م في جريدة البرلمان الإنجليزية وكان يهدف إلى تقديم مكافأة مالية لمن يعثر أو يبلغ عن مصير أثنى عشر حصاناً مسروقاً من إسطبلات الحكومة البريطانية وقد حقق هذا الإعلان هدفه في العثور على الحيوانات بعد يومين من تاريخ نشره في الجريدة، وكان يطلق على الإعلان حينها مصطلح (Advice) ويعني النصائح، إذ لم تستخدم كلمة الإعلان بمعناه الصريح إلا بعد عام 1655م[10].

وفي القرن الثامن عشر استخدمت الصحف الإعلان المكون من كتابات

فقط لنشره في الجريدة حيث كانت الصحف في بداياتها تنشر مرة أو مرتين أسبوعياً حتى ظهرت العديد من الصحف التي أصبحت تصدر أعداداً يومية نتيجة لتوسعها ووصولها لأماكن متعددة مما أسهم في زيادة مبيعاتها حيث شرعت بعض الصحف إلى بيع مساحات إعلانية إلى المعلنين واستمر هذا الحال حتى قام "فولين بلامر" عام 1841م بأنشاء وكالة إعلانية لبيع مساحات إلى المعلنين مقابل نسبة من الأرباح التي يحققها المعلن، أما "جورج راؤول وجون جوسبر" فقد قاما بشراء مساحات من الصحف بأسعار رخيصة وبيعها على المعلنين لتحقيق أرباح، حتى قام "بيتنجيل" بتقديم خدمات جديدة للمعلنين من خلال كتابته الإعلانات التي أصبحت وظيفة أساسية للوكالات الإعلانية في تحديد الشكل الفني والإخراجي للمحتوى الإعلاني خصوصا مع تطور الصحف وإضافة اللون والصورة إلى محتواها[11].

ج - الإعلان في الراديو:

أحدث الراديو ضجة عالمية واسعة في مطلع القرن العشرين الذي ظهرت على يد المخترع الإيطالي غوليلمو ماركوني حيث قام بناء أول نظام اتصال لاسلكي عملي أسهم في نقل أول إشارة لاسلكية عبر مسافة ميل ونصف عام 1875م، ثم نجح بإرسال أول اشارة عبر المحيط الأطلسي مما أثبت نجاح الراديو كوسيلة اتصال بعيدة المدى وبعدها تطورت تكنولوجيا الراديو بسرعة وكانت تطبيقاتها الأولى عملية في المقام الأول حيث وفرت اتصالات عسكرية وعامة وطوارئ بما في ذلك بث إشارة استغاثة سفينة تايتانيك عام 1912م، وبحلول عشرينيات القرن الماضي أصبح الراديو جزءا لا يتجزأ من المنزل ينقل الأخبار والموسيقى والترفيه إلى المنازل في جميع أنحاء العالم وبدأت محطة (KDKA) كأول محطة إذاعية تجارية البث عام 1920م، في بيتسبرغ ببنسلفانيا وهي البداية الفعلية للراديو كوسيلة إعلام جماهيرية والذي أصبح فيما بعد الوسيلة السائدة للترفيه المنزلي حيث تتجمع العائلات حول أجهزتها للاستماع إلى العروض الموسيقية ونشرات الأخبار والمسلسلات الإذاعية[12].

وجاء مفهوم الإعلان الإذاعي من الحاجة إلى تحقيق الربح من هذه الوسيلة المتنامية التي أتاحت للشركات فرصة الوصول إلى جمهور واسع حيث بث أول إعلان إذاعي عام على محطة (WEAF) في نيويورك لصالح شركة كوينزبورو العقارية واستمر الإعلان مدة عشر دقائق وبلغت تكلفة بثه 50 دولار، ويعتبر هذا الإعلان هو ولادة الإعلانات الإذاعية التي أصبحت وسيلة شائعة وفعالة في الوصول إلى المستهلكين بشكل مباشر مما أتاحت للمعلنين القدرة على نقل المشاعر والاحاسيس من خلال الصوت والموسيقى لجعلها أكثر جاذبية وتأثير في المستمع[13].

بلغت الإعلانات الإذاعية ذروتها في أربعينيات القرن الماضي وهو العصر الذهبي للإذاعة حيث أصبحت البرامج الإذاعية المدعومة هي السائدة، حيث اتجه المعلنين إلى الاعتماد على برامج إذاعية شهيرة للترويج للعلامات التجارية التي تمول هذه البرامج، ولم يقتصر تأثير الإعلانات الإذاعية على سلوك المستهلك فحسب بل لعبت الإعلانات دورًا محورياً في التأثير على ثقافة المستمعين لا سيما في الحرب العالمية الثانية التي استخدمت فيها الإعلانات الإذاعية وسيلة للترويج لسندات الحرب وتجنيد الجنود وتشجيعهم على التطوع في صفوف الجيش للحفاظ على موارد الدولة، وكان لهذه الإعلانات فاعلية في التأثير على الأعراف المجتمعية وتشكيلها[14].

د - الإعلان في التلفاز:

يعود تاريخ التلفزيون إلى عام 1884م عندما اخترع الألماني "بول نيبكو" قرص ميكانيكي دوار بفتحات صغيرة منظمة على شكل حلزوني ليكون هذا الاختراع هو الأساس الذي قامت على أساسه التجارب العلمية التي أسهمت في تطوير تكنولوجيا نقل الصور المتحركة من مكان إلى آخر عبر الأسلاك أو باستخدام الموجات الهوائية، ويعتبر التلفزيون أهم وسيلة إعلانية في العالم حيث زاد إقبال المعلنين في أمريكا وأوروبا على الإعلان فيه، حيث خصصت الكثير من الشركات والعلامات التجارية ميزانيات مالية ضخمة للإعلان فيه لأهميته في

التأثير بالمتلقى لكونه يعتمد على الصوت والصورة في مخاطبته للمتلقى، ولهذا يعتبر التلفزيون أهم وأنجح وسيلة إعلانية حيث ظهر أول إعلان تلفزيوني رسمي ومدفوع في الولايات المتحدة الأمريكية عام 1941م عبر محطة نيويورك دبليو "إن بي تي" قبل لعبة كرة المضرب بين فريق بروكلين دودجرز وفريق فيلاديلفيا فيليس حيث عرض الإعلان عن ساعات بولوفا التي دفعت عنها الشركة تسعة دولارات، أما في المملكة المتحدة فقد بث أول إعلان تلفزيوني على الهواء عبر محطة آي تي في عام 1955م للإعلان لصالح شركة يونيليفر عن معجون أسنان غيبس إس آر، أما في آسيا فقد تصدرت اليابان الدول الأسيوية في بثها للإعلان التلفزيوني ففى عام 1953م بث أول إعلان تلفزيوني عبر محطة نيبون لصالح شركة سيكوشا عن ساعة لعرض الوقت ومنبه، وهو يعتبر أول إعلان تجاري رسمي يبث في اليابان[15].

هـ - الإعلان في السينما:

يعود تاريخ ظهور السينما إلى القرن التاسع عشر الميلادي مع اختراع آلات التصوير السينمائي وتشير المصادر إلى أن الاخوان "لوميير" هما أول من قدما عرض عام للصور المتحركة في عام 1895م، في باريس باستخدام جهاز "السينما توجراف" الذي كان بمثابة كاميرا وجهاز عرض في آن واحد، ثم بدأت محاولات تسجيل الحركة في أواخر القرن التاسع عشر مع العديد من التجارب أهمها تجربة "إدوارد مايبردج" في تسجيل صور لحصان يجري، حيث كانت معظم الأفلام في البداية أفلاما صامتة، وكان الجمهور يعتمد على حركات الممثلين والإشارات المرئية لفهم القصة[16].

ثم تطورت السينما لتصبح واحدة من أهم وسائل الاتصال والترفيه والإعلام حيث بدأت تجارب تلوين الأفلام منذ أوائل القرن العشرين وكانت في البداية عبارة عن تلوين يدوي للصور إلى أن تحولت لتقنيات تلوين آلية تمثلت في ظهور أفلام ثلاثية عام 1915م، أما في الوطن العربي فقد بدأت السينما مع ظهور أول فيلم مصري صامت في عام 1923م، ثم ظهر أول فيلم ناطق بالكامل

في عام 1927م وهو فيلم "مغني الجاز"، ثم بدأت السينما تزدهر خلال الخمسينيات من القرن الماضي حيث أنتجت العديد من الأفلام التي تناولت مواضيع متنوعة أسهمت في نشر الثقافة وتعزيز الوعي بالقضايا المجتمعية، وفي عام 1929م أُقيم أول حفل لتوزيع جوائز الأوسكار في فندق هوليوود روزفلت حيث تم تكريم الفنانين والمخرجين والمشاركين في صناعة الأفلام عن أعمالهم الفنية خلال الفترة 1927م-1928م[17].

تعتبر السينما من الوسائل الإعلانية التي تشترك مع التلفزيون بالصورة والصوت والحركة ويتم الإعلان بالسينما من خلال عرض الأفلام والشرائح الإعلانية عبر جهاز خاص يسمى الفانوس السحري حيث يتم عرض المنتج بشكل ثابت ويستمر عرضه من 10 إلى 15 ثانية بصورة ملونة حيث يسهم هذه الإعلانات في إظهار المنتج بصورته الطبيعية[18].

و - إعلانات الطرق:

بدأ استخدام هذه الإعلانات منذ القدم على شكل لافتات تعرض في شوارع المدن والمتاجر حيث ظهرت أهمية هذه الإعلانات نتيجة زيادة عدد السكان تطور الطرق ووسائل النقل بشكل واضح ومنتشر في أوائل القرن العشرين وهذا ما اسهم في تطور وسائل النقل والاقتصاد الصناعي في كثافة حركة المرور داخل المدن وخارجها مما أحدث انشغال للمستهلك عن متابعة ما ينشر في وسائل النشر، وهذا ما جعل الشركات والعلامات التجارية تعتمد على اللافتات والملصقات واللافتات المنقوشة واللافتات المضيئة على جوانب الطرق والإشارات لجذب الزبائن لكون هذه الإعلانات يشاهدها الناس بمختلف مستوياتهم وثقافاتهم[19].

**4 - الإعلان في عصر ظهور وسائل الإعلان الرقمية:**

أ - الإعلان في الإنترنيت:

يعدّ ظهور شبكة الإنترنيت نتيجة للثورات الاتصالية التي شهدها العالم والتي استطاعت أن تغير وتضيف العديد من المفاهيم الاتصالية التي جذت الجمهور في

توفير المعلومات والخدمات التي يحتاجها فضلاً عن أنها تُعدّ منبراً للتعبير عن الآراء والأفكار ووسيلة مهمة للتواصل بين سكان العالم مع بعضهم بغض النظر عن العائق الذي كان يعيق التواصل البشري نتيجة للحدود والمسافات بين الدول حيث تميزت شبكة الإنترنيت بأنها خارقة للحدود وبإمكان أي شخص الغوص في التفاصيل الدقيقة والتعرف على الثقافات الأخرى[20].

ويعدّ الإعلان على شبكة الإنترنيت أحد أشكال الإعلان التفاعلي القائم على العرض والترويج مدفوع الأجر والغير مدفوع للمنتجات والخدمات والأفكار من قبل معلنين محددين ومعرفين عبر وسائل وسيطة تضم السلوك المتبادل بين المستهلك والمنتج، ويعود ظهور الإعلان على شبكة الإنترنيت إلى عام 1994م، لشركة "هوت وايرد" التي عرضت أول إعلان مدفوع على موقعها في الويب في تسعينات القرن الماضي، وبدأ الإعلان على الإنترنيت بالتطور والنمو يوماً بعد آخر إلى أن أصبح وسيلة اتصالية تربط بين المنتج والمستهلك لا يمكن الاستغناء عنها[21].

لقد تطور الإعلان على شبكة الإنترنيت بشكل كبير وواسع، ففي عام 1996م وصل حجم الأنفاق الإعلاني إلى 700 مليون دولار ثم استمر بالارتفاع إلى أن وصل حجم الأنفاق إلى واحد بليون دولار في عام 1997م واستمر الإعلان على الإنترنيت بالتطور والازدهار الذي جعله يحقق أرباحا مالية طائلة نتيجة لزيادة المعلنين حيث وصل حجم الأنفاق على الإعلانات إلى 4.4 مليار دولار في عام 2000م، ثم استمرت حجم الانفاق على الإعلانات عبر شبكة الإنترنيت بالارتفاع المستمر عام بعد آخر لكون العالم اتجه نحو التسوق الإلكتروني بشكل كبير حيث مكن المعلنين من تسويق بضاعهم على المستوى العالمي[22].

ب - الإعلان في مواقع التواصل الاجتماعي:

لقد أحدثت الشبكة العالمية دورا محوريا في تطور الإعلانات التي تبث عبر شبكات الجيل الثاني من الإنترنيت مما أسهم في تحقيق اتصال ذو اتجاهين بين

المرسل والمستقبل حيث أحدثت مواقع التواصل الاجتماعي طفرة نوعية في عالم المال والأعمال لفاعليتها في الإعلان والتسويق وتوجيه الرأي العام نحو العديد من القضايا السياسية والاجتماعية والثقافية والرياضية، كما أسهمت هذه المواقع في اكتشاف طرق حديثة في مساعدة أصحاب المشاريع والشركات ورواد الأعمال في الإعلان والترويج للبضائع والخدمات التي يقدموها للوصول إلى الجمهور بأسهل الطرق وأكثرها فاعلية وأقلها تكلفة[23].

وأظهرت الاحصاءات بأن هنالك ارتفاعا ملحوظا في استخدام منصات التواصل الاجتماعي كأداة رئيسة في الاتصال التسويقي حيث أثبتت هذه المواقع قدرتها على جذب الزائرين النشطين في العالم حيث تصدرت شركة ميتا الإيرادات الأعلى من الإعلانات لكثرة مستخدمي منصاتها في العالم، ولهذا تفوقت منصات التواصل الاجتماعي على وسائل الإعلان التقليدية لأهميتها بالنسبة للمنتجين ورواد الأعمال وأصحاب الشركات في خلق جو تفاعلي وحيوي يساعدهم على استقطاب أكبر عدد من المستهلكين دون وساطة، وتمثل منصات التواصل الاجتماعي ثاني أكبر وسيلة إعلانية بعد الإنترنيت حيث وصل نسبة الإنفاق على الإعلان فيها 58 مليار دولار في عام 2018م[24].

ج - الإعلان في الهاتف النقال:

يعتبر الهاتف المحمول من أبرز نتاج الثورة الاتصالية التي ظهرت في العالم أواخر الثمانينات من القرن العشرين وهو اختراع ناتج عن التطور التقني والتكنلوجي الذي أصبح وسيلة اتصالية متنوعة لا يمكن الاستغناء عنها تؤدي العديد من الأغراض والمهام في آن واحد، واستمر الهاتف النقال في التطور من خلال ظهور أجيال متنوعة من الهاتف النقال بتقنيات حديثة ومتطورة عن سابقاتها وهذا ما جعل المعلنين وأصحاب الشركات ورواد الأعمال استخدامه كوسيلة إعلانية والاستفادة من هذا الاختراع في توظيفه خدمة لمصالحهم وتحقيق أهدافهم ولكونه وسيلة ذات انتشار واسع ومستخدم من قبل جميع فئات المجتمع باختلاف أعمارهم وثقافاتهم ومستوياتهم[25].

**النتائج:**

بعد دراسة المقال الموسوم (رحلة الإعلان عبر الزمن: من عصر النقش الحجري إلى عصر الإعلان الرقمي) استنتج الباحث أن الإعلان منذ ظهوره كان جزء لا يتجزأ من حياة الإنسان الذي اعتمد عليه بشكل كبير وكان له دور في نقل الأخبار والمعلومات إلى الجمهور فضلاً عن أهميته في نقل التراث الحضاري وديمومته عبر الزمن فلولا الإعلان والتوثيق لن نتمكن من معرفة الأساليب التي كان يستخدمها الإنسان منذ العصور القديمة وإلى عصر ظهور وسائل الإعلام التقليدية والرقمية التي أسهمت بشكل كبير في إحداث طفرة نوعية في الإعلان الذي استمر بالتطور حتى صار جزءا محوريا لا يمكن الاستغناء عنه، ترصد له مبالغ طائلة من قبل المعلنين لضمان نجاح المنتج وانتشاره في الأسواق وزيادة الإقبال عليه.

**التوصيات:**

يوصي الباحث بأهمية الاستفادة من التطور التقني الذي يشهد العالم خاصة بعد ظهور الذكاء الاصطناعي وتطور تقنياته وأدواته التي أتاحت للمعلنين ورواد الأعمال وأصحاب المشاريع وصانعي المحتوى الإعلاني الاستفادة من الأفكار والمعلومات التي تقدمها هذه التقنيات لمواكبة التطور العالمي في الترويج والتسويق الذي أصبح ضرورة من ضروريات الحياة لا يمكن الاستغناء عنها من قبل المؤسسات العامة والخاصة والشركات والمصانع وأصحاب المشاريع الكبيرة والصغيرة، فضلاً عن التركيز على متابعة نوع المحتوى الذي ينشره صانعي المحتوى الإعلاني والترفيهي على شبكة الإنترنيت ومنصات التواصل الاجتماعي والتأكد من أن محتواهم لا يؤثر على الذوق العام سلباً بغض النظر عن نوع المحتوى الذي يقدموه.

**الهوامش:**

1 - رستم أبو رستم: الدعاية والإعلان، دار المعتز للنشر والتوزيع، ط1، الأردن 2012م، ص 13.

2 - حسام فتحي أبو طعيمة: الإعلان وسلوك المستهلك، دار الفاروق للنشر والتوزيع، ط1، الأردن 2008م، ص 18.
3 - محمود حسين التائب: أساسيات الإعلان، المكتب العربي للمعارف، ط1، القاهرة 2017م، ص 28.
4 – المصدر نفسه، ص 269.
5 - فارس عبد الله الجنابي: أساسيات التسويق، مطبعة الفرح للنشر والتوزيع، ط1، بغداد 2006م، ص 240.
6 - منى الحديدي: الإعلان، الدار المصرية اللبنانية، ط2، القاهرة 2002م، ص 64.
7 - علي فلاح الزعبي وأبو نبعة عبد العزيز مصطفى: هندسة الإعلان الفعال، دار الكتاب الجامعي، ط1، الإمارات 2014م، ص 314.
8 - علي فلاح الزعبي: الإعلان الفعال منظور تطبيقي متكامل، دار اليازوري للنشر والتوزيع، ط1، الأردن 2009م، ص 217.
9 - حسن نيازي الصيفي: وسائل الإعلان ونقاط الاتصال في العصر الرقمي، دار اليازوري العلمية للنشر والتوزيع، ط1، الأردن 2019م، ص 8.
10 - بشير العلاق: الإعلان الدولي، دار اليازوزي للنشر والتوزيع، ط1، الأردن 2019م، ص 11.
11 - المصدر نفسه، ص 12.
12 - سعد سلمان المشهداني: الإعلان التلفزيوني وتأثيره بالجمهور، دار أسامة للنشر والتوزيع، ط1، الأردن 2012م، ص 40.
13 - جاسم رمضان الهلالي: الدعاية والإعلان والعلاقات العامة في المدونات الإلكترونية، دار النفائس للنشر والتوزيع، ط1، الأردن، ص 75.
14 - محمد عبد حسين: الإعلان التجاري المفاهيم والأهداف، دار الراية للنشر والتوزيع، ط1، الأردن 2015م، ص 46.
15 - صلاح دهني: قصة السينما تاريخ فن ثقافة، وكالة الصحافة العربية ناشرون، مصر 2023م، ص 81.
16 - وسام فاضل راضي ومهند حميد التيمي: الإعلام الجديد تحولات اتصالية ورؤى معاصرة، دار الكتاب الجامعي، ط1، الإمارات 2017م، ص 23.
17 - ديفيد روبنسون: تاريخ السينما العالمية، المجلس الأعلى للثقافة، مصر 1999م، ص 11.
18 – عبد الباسط أحمد هاشم شاهين: الإعلان: (الإبداع، الاستراتيجية، التكنيك)، دار أمجد

للنشر، ط1، الأردن 2020م، ص 291.
19 - أحمد شاهين وصلاح عبد الحميد: فنون الإعلان والتسويق، مؤسسة طيبة للنشر والتوزيع، ط1، القاهرة 2015م، ص 110.
20 - ريم عمر شريتح: الإعلان الإلكتروني مفاهيم واستراتيجيات معاصرة، دار التربية الحديثة، ط1، دمشق 2017م، ص 416.
21 - شدوان علي شيبة: الإعلان المدخل والنظرية، دار المعرفة الجامعية للطبع والنشر والتوزيع، ط1، مصر 2016م، ص 37.
22 - رانية ممدوح صادق: الإعلان التلفزيوني التصميم والإنتاج، دار أسامة للنشر والتوزيع، ط1، الأردن 2012م، ص 14.
23 - زهير عابد: الإعلان على الإنترنيت، دار اليازوري العلمية للنشر والتوزيع، ط1، الأردن 2019م، ص 90.
24 - سامي عبد العزيز وصفوت العالم: مقدمة في الإعلان، مركز التعليم المفتوح، ط1، مصر 2004م، ص 17.
25 – المصدر نفسه، ص 20.

**References:**

1 - ʻAbd al-ʻAzīz, Sāmī and Ṣafwat al-ʻĀlim: Muqaddima fī al-iʻlān, Markaz al-Taʻlīm al Maftūḥ, 1st ed., Egypt 2004.
2 - ʻAbd Ḥusayn, Muḥammad: Al-iʻlān at-tijārī al-mafāhīm wa al-ahdāf, Dār al-Rāya, 1st ed., Jordan 2015.
3 - ʻĀbid, Zuhayr: Al-iʻlān ʻalā al-Internet, Dār al-Yāzūrī, 1st ed., Jordan 2019.
4 - Abū Rustum, Rustum: Ad-diʻāya wa al-iʻlān, Dār al-Muʻtazz, 1st ed., Jordan 2012.
5 - Abū Ṭuʻayma, Ḥusām Fatḥī: Al-iʻlān wa sulūk al-mustahlik, Dār al-Fārūq, 1st ed., Jordan 2008.
6 - Al-ʻAllāq, Bachīr: Al-iʻlān ad-duwwalī, Dār al-Yāzūrī, 1st ed., Jordan 2019.
7 - Al-Ḥadīdī, Munā: Al-iʻlān, Dār al-Miṣriyya al-Lubnāniyya, 2nd ed., Cairo 2002.
8 - Al-Hilālī, Jāsim Ramaḍān: Ad-diʻāya wa al-iʻlān wa al-ʻalāqāt al-ʻāmma fī al-mudawwināt al-iliktrūniyya, Dār al-Nfāʼis, 1st ed., Jordan (n.d).
9 - Al-Janābī, Fāris ʻAbdallah: Asāsiyyāt al-taswīq, Maṭbaʻat al-Faraḥ, 1st ed.,

Baghdad 2006.

10 - Al-Mashhadānī, Saʿd Salmān: Al-iʿlān at-tilivisiūnī wa taʾthīruhu bi al-jumhūr, Dār Usāma, 1st ed., Jordan 2012.

11 - Al-Ṣayfī, Ḥusayn Niyyāzī: Wasāʾil al-iʿlān wa niqāṭ al-ittiṣāl fī al-ʿaṣr ar-raqmī, Dār al-Yāzūrī, 1st ed., Jordan 2019.

12 - Al-Tāʾib, Maḥmūd Ḥussayn: Asāsiyyāt al-iʿlān, Al-Maktab al-ʿArabī li al-Maʿārif, 1st ed., Cairo 2017.

13 - Al-Zuʿbī, ʿAlī Fallāḥ and Abū Nabʿa Muṣṭafā: Handasat al-iʿlān al-faʿāl, Dār al-Kitāb al-Jāmiʿī, 1st ed., UAE 2014.

14 - Al-Zuʿbī, ʿAlī Fallāḥ: Al-iʿlān al-faʿāl manzūr taṭbīqī mutakāmil, Dār al-Yāzūrī, 1st ed., Jordan 2009.

15- Duhnī, Ṣalāḥ: Qiṣṣat as-sīnimā tārīkh fann thaqāfa, Wikālat as-Ṣaḥāfa al-ʿArabiyya Nāshirūn, Egypt 2023.

16 - Rāḍī, Wisām Fāḍil and Muhannad al-Tamīmī: Al-iʿlām al-jadīd taḥawwulāt ittiṣāliyya wa ruʾā muʿāṣira, Dār al-Kitāb al-Jāmiʿī, 1st ed., UAE 2017.

17 - Robinson, David: The history of world cinema, Al-Majlis al-Aʿlā li ath-Thaqāfa, Egypt 1999.

18 - Ṣādiq, Rānia Mamdūḥ: Al-iʿlān at-tiliviziūnī, at-taṣmīm wa al-intāj, Dār Usāma, 1st ed., Jordan 2012.

19 - Shāhīn, ʿAbd al Bāṣiṭ Aḥmad: Al-iʿlān, Dār Amjad, 1st ed., Jordan 2020.

20 – Shība, Shadwān ʿAlī: Al-iʿlān al-madkhal wa an-nazariyya, Dār al-Maʿrifa al-Jāmiʿiyya, 1st ed., Egypt 2016.

مجلة حوليات التراث، العدد 25، 2025، ص 99 - 109
P-ISSN 1112-5020 / E-ISSN 2602-6945

# تجربة الكتابة النقدية لدى سمير الخليل

د. طانية حطاب
جامعة مستغانم، الجزائر

**الملخص:**

سمير الخليل علم من أعلام النقد العربي المعاصر ليس في العراق فحسب، بل في الوطن العربي كله، إذ تشهد له مؤلفاته النقدية ذات الرؤية العميقة والطرح الجريء بتفرّده وتميّزه عن باقي النقاد. وهو وإن كان متخصصا في النقد الأدبي الحديث والمعاصر، فإنّه قد أثبت وجوده أكثر في الدراسات الثقافية والنّقد الثقافي من خلال ما ألّفه من كتب ذات أهمية كبرى وعلى رأسها كتابه: دليل مصطلحات الدراسات الثقافية والنّقد الثقافي الذي يعدّ موسوعة لأهمّ ما جاء من مصطلحات في هذين الحقلين المعرفيين. وقوفنا ههنا على منجزه النّقدي هو بسط لأهمّ ما حفل به من أفكار ورؤى نقدية عميقة وجريئة في الآن ذاته، وهو لمنجز يستحق الدراسة والإشادة، لجمعه بين نوعين من النقد: النقد الأدبي والنقد الثقافي، وهو أمر قلّما نجده بنفس الكفاءة عند باقي النّقاد.

**الكلمات الدّالة:**

تجربة، الكتابة النقدية، سمير الخليل، الأدب، النقد الثقافي.

**Samir el Khalil's experience of critical writing**

Prof. Tania Hattab
University of Mostaganem, Algeria

**Abstract:**

Samir el Khalil is a well-known temporal Arabic criticism not just in Iraq, but in all the Arabic world. Thanks to his critical books of a deep vision and scientific audacity, he is different and distinct of the other critical. In addition to his privilege in the temporal literary criticism, he has proved more his present in cultural studies and cultural criticism from his interesting books and the important one is named: Dictionary of the cultural studies and the cultural criticism which includes the most important terms in these knowledgeable fields. Therefore, we are going to study his critical project, extend his substantial ideas and his critical visions. This project deserves studying and giving it its value, because he combines between the literary criticism and

تاريخ الاستلام: 2025/7/20 - تاريخ القبول: 2025/8/15
tania.hattab@univ-mosta.dz
© جامعة مستغانم، الجزائر 2025

cultural criticism which are rarely to find with the same competence in the other critical.

**Keywords:**

experience, critical writing, Samie el Khalil, literature, cultural criticism.

**تمهيد:**

يأتي سمير الخليل في طليعة النقاد العرب المعاصرين الذين استطاعوا أن يتميّزوا بأقلامهم الجريئة ورؤاهم النقدية العميقة وطروحاتهم الاستشرافية بين جمهور النّقاد. إذ يضمّ منجزه النقدي العشرات من المؤلفات ذات الأهمية الكبرى، من مثل: كتاب علاقات الحضور والغياب في شعرية النص الأدبي 2008م، النقد الثقافي من النص الأدبي إلى الخطاب 2013م، مقاربات نقدية لنصوص حداثية 2013م، فضاءات النقد الثقافي 2014م، مقتربات السرد الروائي 2016م، ما يحتمله السرد 2017م، موت المؤلف وتصدعات النص 2020م، الرواية سردا ثقافيا 2020م، دليل مصطلحات الدراسات الثقافية والنقد الثقافي 2016م/2022م وغيرها كثير.

والباحث في هذا المنجز النقدي يلفي نفسه أمام كم هائل من الأفكار والرؤى النقدية المتبصّرة شكّلت في عمومها ثقافة هذا الرّجل الذي بدأ مشواره بالبحث في جماليات النص شعرا ونثرا، لينتقل فيما بعد إلى التأسيس لنقد ثقافي عربي يدرس مختلف الخطابات، ويستشفّ منها أنساقها الثقافية المضمرة والتي تعكس ثقافة المجتمعات العربية.

**1 - كتاب تقويل النص:**

في كتابه "تقويل النص، تفكيك لشفرات النصوص الشعرية والسردية والنقدية" 2017م، يطرح النّاقد مفهوم التقويل ببعده التداولي في استنطاق النّص الأدبي والنقدي "بعيدا عن مقصدية قائله والرغبة في تفكيك شفراته انطلاقا من علاماته النصية التي توحي ولم تصرح"[1].

فالنّص هو مجموعة من الشفرات القابلة للتجدّد والتّغير، تظهر وتختفي

حسب تعامل القارئ معها، وحسب السياق العام الذي يوضع فيه هذا النّص. ولهذا اعتبرها النّقاد سرّ النّص وجوهره المكنون. "ونحن حينما نسعى إلى فكّ رموز الشفرات فإنّنا نبني نصا للنّص الحقيقي الذي نحاول سبر أغواره والتغلب على صعوبة فهمه"[2] يقول الناقد.

وقد حاول الناقد دراسة مجموعة كبيرة جدا من النصوص الشعرية والسردية وحتى النقدية دراسة يفكك من خلالها شفرات تلك النصوص ليبرز من خلالها مكامن الجمال والشعرية والإبداع. وهي نصوص لشعراء وقصاصين من الجيل الستيني وما بعده ولكن أغلبها لروائيين وشعراء شباب توسّم فيهم الناقد التفرّد والتميّز إن استمروا على المسار نفسه.

يعدّ هذا الكتاب دراسة مستقصية لنصوص أثبت أصحابها أنهم ذوو رؤى إبداعية قوية جدا، وهي نصوص عجّت بالجمالية والشعرية التي يبحث عنها النقد الأدبي المعاصر.

**2 - كتاب مقتربات السرد الروائي:**

أمّا في كتابه "مقتربات السرد الروائي، دراسات في تقنيات سردية لنصوص روائية" 2016م، فقد تناول سمير الخليل بالدراسة والتحليل والنقد ما يناهز العشرين نصا روائيا كل نص مختلف عن الآخر من حيث أسلوبه وتقنياته السردية، وحتى من حيث ثيمته الثقافية.

بدأ الناقد كتابه بالحديث عن مفهوم الحساسية الجديدة وكيف أن الروائيين العرب أصبحوا أكثر وعيا بواقع الإنسان وقضاياه الكبرى. وبالتالي تحوّل الواقع عندهم إلى انطباعات في وعي الشخصية ولم يعد همّهم الوحيد هو تصوير الواقع كما هو. والرواية بتقنياتها الجديدة قادرة على خلق واقع أكثر شمولا واستيعابا لمشكلات المثقف العربي والإنسان عموما.

ويشير سمير الخليل إلى أنّ التعامل مع النّص الروائي المعاصر الآن أصبح يفرض توفر ملكات قرائية خاصة لدى القارئ، "فتلقي النص الروائي يسلك مسلكا جديدا بتعقد الأدوات والتقنيات الروائية التي تستجيب لتعقد الكاتب،

يحتاج إلى نمط خاص من القراءة ليست تلك الفعل البسيط الذي يمرّ به البصر على السطور، وليست أيضا بالقراءة التقبلية التي نكتفي فيها عادة بتلقي الخطاب تلقيا سلبيا، اعتقادا منّا أن معنى النص قد صيغ نهائيا وحدد، فلم يبق إلاّ العثور عليه كما هو، أو كما كان نية في ذهن الكاتب... بل فعل خلاّق يقرب من الرمز، ويضمّ العلامة إلى العلامة، ويسير في دروب ملتوية جدا من الدلالات نصادفها حينا ونتوهمها حينا فنختلقها اختلاقا"[3].

من هنا، كانت القراءة فعل تجاوز، تجاوز للكائن والممكن، تجاوز لذات المؤلف ولذات القارئ بحد ذاته. كل نص يفرض قراءة من نوع خاص، كما يفرض عددا لا متناهيا من القراءات التي تشكّل في مجموعها نصوصا موازية للنص الأصل، وبهذا يكون الخلق.

إنّ النصوص الروائية التي شكّلت مدونة هذا المؤلَف النقدي لا تشترك فيما بينها إلاّ في كونها قد حققت التجاوز من حيث توسّلها بتقنيات روائية حداثية متنوعة فرضها السياق الثقافي والاجتماعي العام، ممّا فتح المجال واسعا أمام القارئ ليغوص في أغوارها ويفكّ شفراتها، ويحلل علاماتها، وينتج نصا جديدا يقارب النّص الأصل، ويشكّل انطلاقة لمتوالية لا نهائية من نصوص أخرى.

**3 - كتاب موت المؤلف وتصدّعات النّص:**

ثمّ يأتي سمير الخليل في مؤلَفه الموسوم بـ"موت المؤلف وتصدّعات النّص، دراسات نقدية وثقافية في الشعر والسرد" 2020م، ليؤكد مرّة أخرى على أهمية القراءة باعتبارها الفعل الأكثر أثرا على النّص، ويطرح فكرة (موت المؤلف) التي جاء بها رولان بارث (Roland Barthes) عام 1967م من منظور عربي.

حين قال رولان بارث بموت المؤلف كان يقصد موته مجازيا، وأراد من وراء ذلك تحرير النّص من ربقة كاتبه وحياته الشخصية، أي أن يتعامل القارئ مع النّص انطلاقا من كونه بنية مغلقة بعيدا عن صاحبه وسياقه الاجتماعي والثقافي، حتى تكون قراءته بمعزل عن كل المؤثرات الخارجية. فالنص هو ملك

للقارئ بمجرّد ما ينتهي الكاتب من كتابته، وبهذا يعطي رولان بارث دورا جوهريا للقارئ كونه المالك الجديد لهذا النّص. ولكنّ فعل القراءة هنا حسب بارث لن يكون أحاديا ولا موحدا، بل منفتحا على مجموع القراء الذين سيسهم كلّ واحد منهم بإعطاء قراءة خاصة بذلك النّص قد تتفق وقد تختلف مع باقي القراءات، فتسقط هنا سلطة المؤلف لتبدأ سلطة القارئ، وبالتالي يرى بارث أنّ موت المؤلف هو ميلاد للقارئ.

وقد تبنّى الغربيون والعرب على السّواء هذه المقولة لعهود متواصلة، ولكنّ واقع الحال أبدى أمرا آخر وهو استحالة تطبيق ذلك بالمعنى الحرفي للمقولة. ولعلّ هذا ما حاول الناقد سمير الخليل طرحه بموضوعية كونه مبدعا وناقدا في نفس الوقت حيث قال: "إنّ تمجيد القارئ وإعطائه تلك الأهمية لا يدعو إلى (موت المؤلف) وإلغاء فاعليته الإنسانية، فعزل النص عن مؤلفه يعني عزله عن حاضنته التاريخية والثقافية والاجتماعية بل حتى الواقعية، مع أنّ الهدف الذي أراده رولان بارث كان مقبولا. بمعنى عدم تحوّل النّص إلى وثيقة حياتية للمؤلف بكلّ أبعادها، ولكن الذي حصل أنّ مجمل الدراسات النقدية العربية إن لم أقل كلها لم تستطع التخلّص من تأثيرات المؤلف وذكره، إذ وجدت المقاسات شخصية لا إبداعية في نسبة كبيرة من الدراسات والمواقف ولا تفرق بين الأديب الإنسان والعمل الإبداعي وكأنّ موت المؤلف بقي مقولة أو (فقاعة) في أذهان من يرددونها ويرغبون في تطبيقها ولو بحدود ضيقة جدا"[4].

إنّ تبني هذه الفكرة النقدية من قبل النقاد الغربيين خاصة أنصار البنيوية كان موفقا إلى حد ما باعتبار إنّ الإطار الفلسفي والفكري والمعرفي كان موجودا، وبغضّ النّظر عن إن كانت البنيوية قد قدّمت شيئا مهما للنّص بعزله عن صاحبه أم لا، فإنّ غياب هذه الحاضنة الفلسفية والفكرية لدى العرب حال دون توفيقهم في تطبيق هذه الفكرة ليس نظريا بل إجرائيا.

ويقرّ سمير الخليل مرّة أخرى بفشل النقاد العرب المعاصرين تطبيق هذه الفكرة وعدم تمكّنهم من إقصاء الكاتب كلّيا من قراءاتهم ومقارباتهم النقدية

للنّص، حيث يقول: "والكتاب الذي بين يديك جملة دراسات نقدية وثقافية حاولت فيها جاهدا أن أتحاشى المؤلف، فوجدت أنّ وجوده يدخل فيها بلا وعي مني مثلما هو شائع في دراساتنا النقدية العربية، وكأني أكتشف أنّ إلغاء المؤلف يؤدي إلى تصدّعات في النص الإبداعي يرأبها وجوده الإنساني بعيدا عن حياته الوثائقية التسجيلية"[5].

ولعلّ الناقد هنا لم يحد عن الحقيقة إذ اعترف صراحة بأنّ إلغاء المؤلف قد يؤدي إلى تصدعات في النص ليقوّض بذلك فكرة موت المؤلف من واقع النقد العربي المعاصر.

**4 - كتاب ما يحتمله السّرد:**

يطلّ علينا سمير الخليل بكتاب آخر عنونه بـ"ما يحتمله السّرد، تقانات التجريب الروائي في منجز خضير فليح الزيدي بعيون النقاد" ليخصصه لدراسة المنجز الروائي لواحد من أهم أعلام الكتابة الروائية بالعراق وهو خضير فليح الزيدي الذي يعدّه الناقد "أديبا متعدّد المواهب والاهتمامات والرؤى، ولكنّه تميّز بالفن السردي وعرف به. وقد حقّق له اسما في الإبداع السردي بزمن قياسي لقدراته الفنية الواسعة في تجاوز نمطية السرد القصصي والروائي لاحتفائه بأنثروبولوجيا الحكايات الشعبية القديمة والحديثة، وتعمقه بقاع الواقع الاجتماعي والمهمش الشعبي، فضلا عن احتفائه بالأماكن بأسلوب خاص به وصار (بصمة) في فنّه السردي"[6].

وتأتي أهمية منجز خضير فليح الزيدي الروائي من كونه يندرج ضمن ما سمّاه سمير الخليل بـ"السرديات غير المجنسة" والتي تعني التجاوز الكامل لخريطة الأجناس الأدبية وغير الأدبية، إذ المتفحّص لروايات خضير فليح الزيدي يندهش من قدرات الكاتب في مزج النصوص والأجناس، وخرق كل الحدود والأطر الفاصلة بينها بطريقة سلسة ليس فيها أي تصنّع أو خلل. ثمّ إنّه روائي كما يقول عنه الناقد يغوص في كل ما هو هامشي وشعبي ويصنع منه مادة روائية تدهش القارئ بتفاصيلها الصغيرة، ولهذا وسم الناقد كتابه بما يحتمله السرد،

إشارة منه إلى أنّ ما وظّفه الروائي في نصوصه من تقنيات روائية هو ما لم يكن موجودا في النصوص السابقة لهذا الروائي، ولهذا فهو يشكّل بصمة خاصة مختلقة تمام الاختلاف عن باقي الروائيين العراقيين والعرب على السواء.

وقد أخذ الناقد نصوصا روائية لهذا الكاتب وعرض ما فيها من تجريب روائي من منظور النقاد، وأثبت كيف أنها بالفعل تشكّل مدونة سردية قائمة بذاتها بفضل ما فيها من تقنيات سردية تندرج ضمن ما يسمى بالحساسية الجديدة أو التجريب الروائي. ومثال ذلك رواية "أطلس عزران البغدادي" التي تعدّ "أوّل رواية رائدة في مجال التجريب الما بعد حداثي التي توظّف ثقافة الصورة والبعد التاريخي والوثائق التسجيلية الحقيقية والبنية الميتا سردية، وهي رواية تجريب ما بعد حداثي بامتياز، وميزتها ليست في توظيف التاريخ أو الوثائق التسجيلية أو المبنى الميتا سردي، تلك تقنيات لها حضور في بعض الروايات العراقية والعربية، غير أنّ توظيف الصور المتخيلة والحقيقية المصحوبة بوثائق تسجيلية رسمية وصحفية أمر لم نألفه في الروايات الأخرى"[7].

إذن، فالكتاب هو رصد وتوثيق للدراسات النقدية التي تناولت سرديات خضير فليح الزيدي من قصص وروايات وسرديات غير مجنسة عرضها الناقد في هذا المؤلف ليس من وجهة نظره هو فحسب، بل من وجهة نظر نقاد متخصصين في السرديات، وقد تناولت هذه الدراسات العديد من نصوص خضير فليح الزيدي السردية من مثل: رواية ذبل نجمة، رواية فندق كويستيان، رواية الباب الشرقي، رواية أطلس عزران البغدادي، ورواية فاليوم عشرة.

وإذا ما انتقلنا إلى الجانب الآخر من نقد سمير الخليل، نلفيه منصبا على كل ما يخصّ الدراسات الثقافية والنقد الثقافي. ولعلّ بداية مؤلفاته في هذا المجال كانت منذ 2014م حين أصدر كتابه الموسوم بـ"فضاءات النقد الثقافي من النص إلى الخطاب"[8] الذي يطرح فيه الناقد عدة قضايا تخص النقد الثقافي أهمها الفرق بين الدراسات الثقافية والنقد الثقافي، حيث يعتبر أنّ "الدراسات الثقافية قد كانت الأسبق في الوجود وعنها انبثق النقد الثقافي، والواضح كما يشير إلى ذلك

الناقد سمير الخليل أنّ كليهما يهزّ الخطاب المؤسساتي المعشعش والثابت من الأعماق، ويخلخل كيانه من الداخل ليكشف عن عيوبه الثقافية"[9].

كما يبرز في كتابه هذا مفهوم النقد الثقافي ويبسط الحديث عن إسهامات النقاد العرب في النقد الثقافي وفي مقدمتهم عبد الله الغذامي الذي يعترف له الناقد سمير الخليل بالريادة، فيعرض نقاط الائتلاف ونقاط الاختلاف بينهما وفق رؤية أكاديمية اتّسمت بالموضوعية إلى حدّ بعيد.

**5 - كتاب دليل مصطلحات الدراسات الثقافية والنقد الثقافي:**

صدر كتابه "دليل مصطلحات الدراسات الثقافية والنقد الثقافي، إضاءة توثيقية للمفاهيم الثقافية المتداولة" في طبعته الأولى عام 2016م، وفي طبعته الثانية المزيدة والمنقحة عام 2022م بحجم أكبر يفوق 670 صفحة وبعدد يناهز 33 مصطلحا.

وقد جاءت فكرة هذا الكتاب، يقول الناقد: "خدمة للباحثين والدارسين بعد أن عانيت من تشتت المصطلحات الخاصة بحقلي الدراسات الثقافية والنقد الثقافي واتّساعها وتداخل الحقول المعرفية المجاورة معهما، فاستنفرت كل طاقاتي من أجل إنجاز هذا المشروع بجهد فردي اعتمادا على عنايتي العلمية بهذين الحقلين ومتابعتي لهما"[10].

تكمن قيمة هذا الكتاب الذي يعدّ موسوعة في كونه يجمع الكثير من المصطلحات ذات الصلة بحقلي الدراسات الثقافية والنقد الثقافي في مؤلَف واحد، وهو ما لا نجده في المحاولات السابقة لنقاد آخرين متخصصين في نفس المجال، إضافة إلى ذلك يحتوي هذا الكتاب على مصطلحات أخرى لها علاقة بحقول معرفية مجاورة للحقلين السابقي الذكر. وقد رتّب الناقد هذه المصطلحات على الحروف الهجائية وعنونه بـ"دليل" وليس "معجما" لأنه وثّق المصطلحات المهمّة بصفحات متعدّدة لا يتحمّلها (المعجم) لتكون منارا للباحث وهو يطّلع على وجهات نظر متعددة في المصطلح الواحد[11].

**6 - كتاب الرواية سردا ثقافيا:**

في مؤلفه الأخير الذي اخترنا الوقوف عنده "الرواية سردا ثقافيا، سوسيولوجيا الثقافة وأرخنتها وتسييسها" الصادر في طبعته الأولى عام 2020م، يطالعنا سمير الخليل برؤية ثقافية عميقة جدا للرواية. ويتناول مفهوم السرد الثقافي، وهو مصطلح ورد في دليله الذي ذكرناه آنفا، ويقصد به: "قصة تعين أفراد ثقافة ما لخلق معنى للحياة داخل أرومة تلك الثقافة، ويرى فكر ما بعد الحداثة أن ليس هناك سرد ذي بنية مقوّسة كلية تكمن فيه كل الحقيقة، بل هناك سرديات متعددة حول السرديات "ما وراء السرد(Metanarratives) "مثلا، وفكرة السرد الثقافي تحيل إلى أن مكان كل حي وكل مدينة وكل بلد له ثقافته التي تشكّل وجوده، وثقافة المكان هي التي تتشكّل بفعل ماهية السرد، فالسرد الثقافي إذن قصة أو رواية تمثل مجموعة من البشر في مكان ما ينتمون ثقافة معينة، وقد تؤلف روايات من لدن مبدعين لا ينتمون إلى تلك الثقافة ولكنهم يتبنونها، فثمّة اتجاه أكاديمي يرى أنّ الثقافة والسرد ماهيتان متضافرتان بشكل لا فكاك منه"[12].

السرد الثقافي إذن هو من المصطلحات التي شاعت لدى الغربيين في دراسات ما بعد الحداثة، وارتبط بمعطيات النقد الثقافي. هو سرد تمثّل بإنتاج ما يسمى بالرواية الثقافية، وهو تعبير عن ثقافة فرعية أو مهيمنة. كل مكان له ثقافته التي تشكّله، وثقافة المكان تتبلور بفعل ماهية السرد.

هذا الكتاب هو انفتاح على مفهوم السرد الثقافي من خلال روايات كانت الثقافة هي العلامة المهيمنة فيها. وهذه هي الإضاءة النوعية التي أحدثها الناقد سمير الخليل في هذا الكتاب الذي يعدّ رائدا في مجاله.

إنّ تجربة الكتابة النقدية لدى سمير الخليل تجربة ثرية جدا كان منطلقها من النقد الأدبي وصولا إلى الدراسات الثقافية والنقد الثقافي. والملاحظ على هذا الناقد ضبطه المحكم لمصطلحاته، وعمق أفكاره، وجرأة طرحه، وحداثة قضاياه، وسبقه في كثير من الطروحات النقدية والثقافية التي شكّلت مشروعه النقدي.

**الهوامش:**

1 - سمير الخليل: تقويل النص، تفكيك لشفرات النصوص الشعرية والسردية والنقدية، دار أمل الجديدة، ط1، دمشق 2017م، ص 9.

2 - المصدر نفسه، ص 10.

3 - سمير الخليل: مقتربات السرد الروائي، دراسات في تقنيات سردية لنصوص روائية، دار المحجة البيضاء، ط1، بيروت 2016م، ص 7-8.

4 - سمير الخليل: موت المؤلف وتصدعات النّص، دراسات نقدية وثقافية في الشعر والسرد، دار تموز ديموزي للنشر، ط1، دمشق 2020م، ص 7-8.

5 - المصدر نفسه، ص 8.

6 - سمير الخليل: ما يحتمله السرد، تقانات التجريب الروائي في منجز خضير فليح الزيدي بعيون النقاد، دار أمل الجديدة، ط1، دمشق 2017م، ص 7.

7 - المصدر نفسه، ص 170.

8 - لمزيد من تفاصيل الكتاب ينظر، طانية حطاب: جهود سمير الخليل في النقد الثقافي، مجلة لغة -كلام، المجلد 5، العدد 3، ديسمبر 2019م.

9 - المرجع نفسه، ص 101.

10 - سمير الخليل: دليل مصطلحات الدراسات الثقافية والنقد الثقافي، إضاءة توثيقية للمفاهيم الثقافية المتداولة، منشورات الاتحاد العام للأدباء والكتاب في العراق، ط2، بغداد 2022م، ص 9.

11 – ينظر، المصدر نفسه، ص 10.

12 - سمير الخليل: الرواية سردا ثقافيا، سوسيولوجيا الثقافة وأرخنتها وتسييسها، جامعة الكوفة ودار الرافدين، ط1، بغداد 2020م، ص 13.

**References:**

1 - Al-Khalīl, Samīr: Ar-riwāya sirdan thaqāfiyyan, sociologia ath-thaqāfa wa arkhanatihā wa tasyīsihā, Dār al-Rāfidayn, 1st ed., Baghdad 2020.

2 - Al-Khalīl, Samīr: Dalīl muṣṭalaḥāt ad-dirāsāt ath-thaqāfiyya wa an-naqd ath-thaqāfī, General Union of Iraqi Writers, 2nd ed., Baghdad 2022.

3 - Al-Khalīl, Samīr: Mā yataḥammaluhu as-sird, taqānāt at-tajrīb ar-riwā'ī, Dār Amal al-Jadīda, 1st ed., Damascus 2017.

4 - Al-Khalīl, Samīr: Mawt al-mu'allif wa taṣaddu'āt an-naṣṣ, dirāsāt naqdiyya wa

thaqāfiyya fī ash-shi'r wa as-sird, Dār Tammūz Dīmūzī, 1st ed., Beirut 2020.
5 - Al-Khalīl, Samīr: Muqtarabāt as-sird ar-riwā'ī, dirāsāt fī tiqniyyāt sirdiyya li-nuṣūṣ riwā'iyya, Dār al-Maḥijja al-Bayḍā', 1st ed., Beirut 2016.
6 - Al-Khalīl, Samīr: Taqwīl an-naṣṣ, tafkīk li-shafarāt an-nuṣūṣ ash-shi'riyya wa as-sirdiyya wa an-naqdiyya, Dār Amal al-Jadīda, 1st ed., Damascus 2017.
7 - Hattab, Tania: Juhūd Samīr al-Khalīl fī an-naqd ath-thaqāfī, Majallat Lugha Kalām, Vol. 5, Issue 3, December 2019.

مجلة حوليات التراث، العدد 25، 2025، ص 111 - 124
P-ISSN 1112-5020 / E-ISSN 2602-6945

# الإعلام الرقمي

ابتهال جاسم رشيد
جامعة بغداد، العراق

**الملخص:**

في ظل الثورة التكنولوجية المتسارعة والتحولات الرقمية المتلاحقة، برز الإعلام الرقمي كأحد أبرز مظاهر العصر الحديث، مؤثراً بشكل عميق في مختلف جوانب الحياة السياسية، الاجتماعية، الثقافية، والاقتصادية، فقد أدى الانتشار الواسع لاستخدام الإنترنت ووسائل التواصل الاجتماعي إلى إحداث نقلة نوعية في طرق إنتاج وتبادل المعلومات، مما غيّر من طبيعة العلاقة بين الوسيلة الإعلامية والمتلقي، وأسهم في خلق بيئة إعلامية أكثر تفاعلية وديناميكية، حيث لم يعد الإعلام محصوراً في القوالب التقليدية كالتلفزيون والراديو والصحافة الورقية، بل أصبح فضاءً رقمياً مفتوحاً يتيح للأفراد والمؤسسات فرصاً غير مسبوقة للتعبير والمشاركة والتأثير، هذا التحول فرض تحديات جديدة تتعلق بالمصداقية، سرعة الانتشار، حرية التعبير، وتأثير الذكاء الاصطناعي في صناعة المحتوى. انطلاقاً من هذه المعطيات، يسعى هذا البحث إلى دراسة الإعلام الرقمي من منظور نظري، من خلال استعراض المفاهيم الأساسية، واستعراض لتطوره التاريخي وأنواعه وأشكاله وجمهوره وخصائصه وأدواته ونظرياته ولسلبياته وصولا إلى الخاتمة.

**الكلمات الدالة:**

الإعلام الرقمي، جمهور الإعلام الرقمي، نظريات الإعلام الرقمي، إنترنت.

## Digital Media

Ibtihal Jassim Rashid
University of Baghdad, Iraq

**Abstract:**

In light of the accelerating technological revolution and successive digital transformations, digital media has emerged as one of the most prominent aspects of the modern era, profoundly influencing various aspects of political, social, cultural, and economic life. The widespread use of the internet and social media has led to a qualitative shift in the methods of producing and exchanging information, changing the nature of the relationship between the media outlet and the recipient and contributing to the creation of a more interactive and

تاريخ الاستلام: 2025/7/23 - تاريخ القبول: 2025/8/25
abtihal.j@copew.uobaghdad.edu.iq
© جامعة مستغانم، الجزائر 2025

dynamic media environment. Media is no longer confined to traditional formats such as television, radio, and print media, but has become an open digital space that provides individuals and institutions with unprecedented opportunities for expression, participation, and influence. This transformation has posed new challenges related to credibility, rapid dissemination, freedom of expression, and the impact of artificial intelligence on content creation. Based on these data, this research seeks to study digital media from a theoretical perspective, by reviewing its basic concepts, its historical development, types, forms, audiences, characteristics, tools, theories, and drawbacks, leading to a conclusion.

**Keywords:**

digital media, digital media audience, digital media theories, internet.

**1 - الإعلام الرقمي:**

إن كلمة رقمي (إلكترون) هي كلمة صغيرة في لفظها لكنها كبيرة في معناها مثل ما بين الشمس في مظهرها على حقيقتها، وتعتبر أداة من الأدوات الإلكترونية الجديدة التي تعتمد على عالم الأرقام، والذي يعد خلاصة الثورات الثلاثة التي مر بها العالم، وهي ثورة المعلومات وثورة الاتصالات وثورة الحاسبات الإلكترونية، الذي وضع كافة الوسائل الاتصالية في إطار تكنولوجي واحد[1]. ومفهوم الرقمي هو وراء ظهور جميع الأجهزة الحديثة، ويمكن تقسيم جميع وسائل الإعلام إلى أجزاء صغيرة من المعلومات، والتي في المقابل يمكن أن تحول إلى نفس اللغة، وهذا يسهل عملية الترجمة من وسيط إلى آخر وعادة ما تقارن العملية الرقمية بأشكال نظيرة للموجات المستمرة التي توفر أصوات عالية الجودة ولكن لا يمكن تقسيمها إلى قطع صغيرة[2]، وبذلك فالإعلام الرقمي يمثل النقطة الفاصلة بين وسائل الاتصال الحديثة والوسائل التكنولوجية[3]، وبهذا يكون الإعلام الرقمي الإلكتروني أشبه بولادة توأمين في رحم واحد هو الثورة التكنولوجية[4].

ويطلق عليه مجموعة من المسميات التي تؤدي إلى نفس الهدف مثل الإعلام التفاعلي وإعلام الوسائط المتعددة والإعلام الشبكي الحي والإعلام التشاركي وغيرها من المسميات الأخرى[5]، وكذلك يرادفه مفاهيم الإعلام

الجديد والإلكتروني والاجتماعي، وهذه المفاهيم الحديثة هي إحدى سمات العصر الجديد للإعلام التي تكشف عن مرحلة جديدة من الخدمات الإعلامية والاتصالية تختلف عن سابقتها التي كانت تمارس في عصر الإعلام التقليدي مثل الصحيفة والإذاعة والتلفاز قبل ظهور البث الفضائي[6]، ويعد وصف لبعض تطبيقاته التي تقوم على التكنولوجيا الرقمية مثل التليفزيون الرقمي والراديو الرقمي وغيرها للإشارة إلى أي نظام أو وسيلة إعلامية تندمج مع الحاسب الإلكتروني أي الإعلام المعتمد على التكنولوجيا الرقمية مثل مواقع الويب والفيديو والصوت والنصوص وغيرها[7].

ولكونه مصطلحا يضم جميع تقنيات الاتصال والمعلومات الرقمية التي تمارس من خلال مواقع التواصل الاجتماعي عبر الأجهزة الإلكترونية الوسائط المتعددة المتصلة أو غير المتصلة بالأنترنت والتفاعل مع المستخدمين الآخرين[8].

فإن مفهومه يمثل كل أشكال الإعلام التي تعتمد على التقنيات الرقمية في إنتاج المحتوى وتوزيعه واستهلاكه بما في ذلك مواقع الويب، منصات التواصل، المدونات، البود كاست والألعاب التفاعلية[9].

ويشير مفهومه أيضا إلى الإعلام المعتمد على التكنولوجيا الرقمية مثل مواقع الويب، الفيديو والصوت والنصوص وغيرها، وبالتالي فهو العملية الاجتماعية التي يتم فيها الاتصال عن بعد بين أطراف يتبادلون الأدوار في بث الرسائل الاتصالية المتنوعة واستقبالها من خلال النظم الرقمية ووسائلها لتحقيق أهداف معينة، وهو بهذا يشمل كل وسائل الإعلام التي تعمل وفق النظم الرقمية بما فيها التليفزيون التفاعلي أو التليفزيون غير التفاعلي الذي يستخدم النظم الرقمية في إنتاج وبث المضامين الإعلامية[10].

ويعرف الإعلام الجديد أو الرقمي: بأنه مجموعة من الأساليب والأنشطة الرقمية الجديدة التي تمكننا من إنتاج ونشر واستهلاك المحتوى الإعلامي بمختلف أشكاله من خلال الأجهزة الإلكترونية (الوسائط) المتصلة أو الغير متصلة

بالأنترنت[11].

ويعرف الإعلام الرقمي بأنه أي وسائل إعلام ترمز وتقرأ بشكل آلي، ويمكن إنتاجه ورؤيته وتوزيعه وإجراء التغييرات عليه وحفظه على الكومبيوتر مثل الصورة الرقمية والفيديو الرقمي وصفحات الويب والويب سايت، وتعد وسائل التواصل الاجتماعي والبيانات وقواعد البيانات والصوت الرقمي مثل ملفات (MP3) والكتب الإلكترونية[12].

وأيضا أنه محتوى يمكنُ نقله عبر وسائط رقمية كمزيج من التكنولوجيا والمحتوى، بما في ذلك المهارات الفنية والتحليلية والتقنية، أي تركيز جميع أعضاء الفريق على خلق أفضل تجربة للمستخدم[13].

ويقصد به أنه وسائل الإعلام التي تعتمد على الحاسب الآلي في إنتاج وتخزين وتوزيع المعلومات وتقدم في شكل تفاعلي، ويتميز عن الإعلام التقليدي بسمتين هما الكيفية التي يتم بها بث المادة الإعلامية، والكيفية التي يتم بها الوصول إليها، ففي النظام الرقمي يتم نقل المعلومات على شكل أرقام منفصلة هي صفر وواحد وعند وصول المعلومة للمستقبل يتم ترجمتها لصوت وصورة وهو أشد نقاء من النظام التماثلي المستخدم بالإعلام التقليدي[14].

وعليه يقوم الإعلام الرقمي على ترجمة المعلومات المختلفة وتخزينها ونقلها في هيئة سلاسل أو تشكيلات رمزية تبدأ من الصفر والواحد بحيث تشمل عناصر جرافيكية كالصوت والنصوص والصور الفوتوغرافية وغيرها من العناصر الأخرى[15].

ويتميز بوجود نوع من التحكم الانتقالي من جانب أفراد الجمهور في نوعية المعلومات التي يختارونها، أي أن الفرد يمكن أن يكون رئيسا لتحرير المجلة التي يختارونها مثل الفيس بوك والمدونات بأنواعها والفيديو تكيس والتليفزيون الرقمي أي أصبح الجمهور مشاركا في وسائل الإعلام بدلا من أن يكون متلقيا فقط[16]، كما تميز بفرض السيادة المطلقة من حيث الانتشار واختراق كافة الحواجز سواء كانت مكانية أو زمانية، إضافة إلى التنوع اللامتناهي في رسائله ومحتواه نظرا لما

يملكه من قدرات ومقومات تمكنه من الوصول للجميع[17].

وتعرف ووسائل الإعلام الرقمي بأنها الوسائل الرقمية التي تشترك في سمة واحدة إنها وسائل ترتبط بشبكة الإنترنت، وقد تعددت تصنيفات ومسميات هذه الظاهرة لدى المهتمين والمتخصصين في مختلف المجالات، وتعبر عن ظاهرة تقنية جديدة تشمل الشبكات الاجتماعية الافتراضية والمدونات والمنتديات الإلكترونية والمواقع الإلكترونية لوسائل الإعلام التقليدية والمجموع كانت على مواقع الفيس بوك أو ليوتيوب وغيرها من الأشكال الرقمية[18].

كما يتناقض الإعلام الرقمي مع وسائل الإعلام التقليدي مثل الصحافة المطبوعة والأشرطة والأفلام، كذلك تناقض رؤيته مع رؤية الباحثين في الإعلام الجديد الذين يعدون الوسائل الإعلامية كافة التي تستخدم التقنية الرقمية وتندرج ضمن الإعلام الرقمي بما فيها وسائل الإعلام التقليدي ومنها الراديو والتليفزيون اللذين يستخدمان التقنية الرقمية في العملية الإنتاجية للمحتوى الإعلامي[19].

وفي ختام استعراضنا لمفاهيم الإعلام الرقمي نرى أن هناك تقاطعا ظاهريا بين مصطلحي (الإعلام الرقمي) و(الإعلام الجديد)، إلا أن التدقيق في خلفية كل مفهوم يكشف عن تناقضات دلالية ومنهجية تستوجب التفريق بينهما، فالإعلام الجديد (New Media) هو مفهوم واسع يُستخدم للإشارة إلى التحول الجذري في النظم الاتصالية، ويشمل مختلف الوسائط المستحدثة منذ نهاية القرن العشرين، مثل الإنترنت، مواقع التواصل الاجتماعي، الصحافة الإلكترونية، والتطبيقات التفاعلية. وهو في جوهره مفهوم اجتماعي وتاريخي يعكس التحولات الكبرى في طرق الاتصال ونمط التلقي، أما الإعلام الرقمي ( Digital Media)، فهو مصطلح أضيق وأكثر تقنية، يركّز على التحول الرقمي في إنتاج المحتوى الإعلامي وتوزيعه واستهلاكه، ويشير تحديداً إلى اعتماد الوسائط على البنية الرقمية (Digital Infrastructure)، من حيث البرمجيات، البيانات،

الذكاء الاصطناعي، التشفير، والتفاعل البرمجي مع المستخدم.

**2 - التطور التاريخي للإعلام الرقمي، ويمثل مرحلتين:**

اولا: المرحلة الرئيسية:

1 - مرحلة ما قبل الإنترنت (1940م-1980م) وتشمل: ظهور الحواسيب الأولى ونظريات الاتصال الرقمي، اختراع (ARPANET) سلف الإنترنت في الستينيات.

2 - عصر الويب 1.0 (1990م–2004م) وتشمل: مواقع ثابتة مثل (Yahoo) مع محدودية التفاعل، بداية المدونات كأول أشكال المحتوى المُنشَأ من المستخدمين.

3 - ثورة الويب 2.0 (2005م–2015م) وتشمل: صعود منصات التواصل فيسبوك، توتير، والمشاركة – الجماعية (ويكيبيديا)، تحول المستخدمين إلى منتجين للمحتوى (Prosumers).

4 - عصر التكنولوجيا الذكية (2016م حتى الآن) ويشمل: هيمنة الجوال والذكاء الاصطناعي توصيات (Netflix)، إعلانات مخصصة، ظهور الميتافيرس و الإعلام الغامر (الواقع الافتراضي).

ثانيا: عوامل التسارع التكنولوجي، وتشمل: انتشار الهواتف الذكية، تحسين سرعة الإنترنت (من G3 إلى G5)، تطور خوارزميات الذكاء الاصطناعي مثل خوارزميات فيسبوك[20].

وللإعلام الرقمي ثلاثة أنواع هي:

1 - الإعلام الجديد بتكنولوجيا قديمة: يعود إلى مجموعة من الأشكال الصحافية في الإذاعة والتلفزيون والصحف والراديو التفاعلي وتلفزيون (Talk Show) والمجلات الإخبارية وبرامج الأخبار الحية.

2 - الإعلام الجديد بتكنولوجيا جديدة: تمثله جميع الوسائل المرتبطة بشبكة الإنترنت، وهي الوسائل التي مكنت من خلق حالة التبادل الحي والسريع للمعلومات، كمواقع التواصل الاجتماعي بأنواعها والمدونات ومواقع الاخبار

وغيرها.

3 - الإعلام الجديد بتكنولوجيا مختلطة: وفيه تزول الفوارق القديم والجديد، ويكون التماهي والذوبان في الحدود الفاصلة بين أنواع الوسائل المختلفة وتبادل للمنافع بين الإعلام القديمة والجديد[21].

تتعدد أشكال الإعلام الإلكتروني الرقمي بالآتي[22]:

1 - المواقع الإعلامية على شبكة الإنترنت.

2 - الصحافة الإلكترونية بخدماتها المتمثلة بالنشر الصحفي عبر مواقع الشبكة.

3 - الإذاعة الإلكترونية، خدمات البث الحي على الإنترنت.

4 - القنوات التليفزيونية الإلكترونية خدمات البث الحي المباشر على الإنترنت.

5 - خدمات الأرشيف الإلكتروني.

6 - الإعلانات الإلكترونية خدمات النشر الإعلاني على الإنترنت.

7 - خدمات إعلانية ترفيهية.

8 - المدونات.

9 - قنوات التواصل الاجتماعي مثل الفيس بوك والتويتر.

10 - خدمات الهاتف الجوال مثل البث الحي على الهاتف المحمول.

11 - رسائل (SMS &MMS) على الهاتف.

12 - بث خدمات الأخبار العاجلة.

وأسهمت التكنولوجيا بظهور ما يعرف بالمواطن الرقمي، وهو في الغالب الذي نشأ في زمن التكنولوجيا الرقمية، واعتاد على استخدامها بشكل مفرط لإنجاز متطلبات حياته اليومية وهو يكون متصلا بالشبكة العنكبوتية طوال الوقت عبر أجهزة الموبايل أو الحاسوب وتتباين نسبة المواطنين الرقميين من بلد إلى آخر بحسب المستوى المعيشي ودرجة التطور، وفي الغالب تزداد النسبة لدى الشباب[23].

أما جمهور الإعلام الرقمي فهو كالتالي:

1 - طبقة المهمشين: الفاقدة للزاد المعرفي والتعليمي، حيث يمثل ما يتناقلونه من

الشائعات والنكت الشعبية الاجتماعية والسياسية الساخرة والناقدة، المادة الأساسية المتداولة في أوساطهم وهذه النافذة هي المتنفس في جو حالة التهميش والإقصاء التي يعيشونها يوميا، وهو النوع المفضل لما يوفره لهم من حماية وحصانة تجنبهم المساءلة القانونية، فالنشر في هذه الوسائل يتم دون ذكر اسم المرسل، إضافة إلى إمكانية تحريرها من مستقبل إلى آخر ومن جهة إلى أخرى.

2 - النخبة: نظرا لامتلاكهم للزاد المعرفي والتعليمي والموقع الاجتماعي المتميز، نلاحظ بأن استخدامهم الإعلام الجديد يكون أكثر تطورا وجدية ومسؤولية، وأكثر انسجاما مع مستجدات ومتطلبات المجتمع الذي يعيشون فيه، لأجل ذلك نراهم يفضلون الإنترنت كإعلام بديل.

3 - النخبة الشبابية المهمشة: ويقصد بها خريجو الجامعات والمعاهد العليا والفئات الشبابية، والتي تعاني من تهميش من قبل السلطة وكذلك المجتمع، وهو ما جعلهم في مفترق طريق، إذ لا ينتمون إلى الصنف الأول نظرا لامتلاكهم العلم والثقافة، ولا إلى الصنف الثاني، وذلك لحرمانهم من المكانة الاجتماعية المرموقة، لأجل ذلك يستعملون الإنترنت كإعلام بديل، عادة ما يكون بأسماء مستعارة، ليتجنبوا المساءلة من السلطة، وأيضا من بعض مكونات المجتمع المدني[24].

**4 - خصائص الإعلام الرقمي:**

الإعلام الرقمي أحدث انعكاسات كبيرة على قواعد حرية النشر والتعبير، ومارس أدوارًا سياسية بالغة الخطورة والتعقيد أثرت على العديد من المفاهيم السياسية والتجارية والأكاديمية والاجتماعية، انتشرت وتكونت حولها الجماعات المستفيدة بسبب سهولة استخدامها والمشاركة فيها من دون حاجة إلى خبرات تقنية أو تكاليف مادية، لدرجة أن البعض يرى أنها سوف تؤدي لبزوغ فكر كوكبي يعمل على تغير العالم.

يتميز الإعلام الرقمي بالخصائص الآتية:

1 - في الوقت الذي يتم فيه تجاهل بعض وسائل الإعلام الدولية خاصة الناطقة

باللغة الإنجليزية لمواضيع كثيرة مهمة، خاصة تلك الخارجة عن الإطار الجغرافي الأمريكي واللغوي، يتميز الإعلام الرقمي بمعالجة بعض أوجه عدم المساواة في اهتمام وسائل الإعلام بالموضوع الواحد من خلال الاستفادة من قوة وسائل الإعلام للمواطنين.

2 - يتوصل لمبدأ الفردية في المشاركة الرقمية لاسيما السياسية منها، انطلاقا من القناعة الشخصية للأفراد دون تقييد بتوجهات الوسائل الإعلامية.

3 - تلجأ العديد من الدول الديمقراطية المتطورة إلى توظيف التصويت الإلكتروني، وتفعيل الحوار بين الناخبين ومُمثليهم عبر شبكات التواصل الاجتماعي - كأحد آليات الإعلام الرقمي، إضافة إلى إجراء الاستطلاعات الإلكترونية للرأي، وإنشاء تحالفات سياسية إلكترونية.

4 - إتاحة الفرصة للأفراد لإنتاج المضامين السياسية ونشرها وتداولها، مستفيدين من خصائص الهواتف المحمولة وكذا التطبيقات المتاحة - كأحد آليات ووسائل الإعلام الرقمي كالتصوير، والتشبيك المستمر مع الشبكة وغيرها[25].

أدوات ووسائل الإعلام الرقمي: تعددت وسائل الإعلام الرقمي الجديد وأدواته وتزداد تنوعا ونموا مع مرور الوقت ومن هذه الوسائل هي:

أولا: الشبكات الاجتماعية، وهي عبارة عن مواقع ويب تقدم مجموعات من الخدمات للمستخدمين مثل المحادثة الفورية والرسائل الخاصة والبريد الإلكتروني والفيديو والتدوين ومشاركة الملفات وغيرها من الخدمات من أشهرها الفيس بوك والتويتر، كما حاول العرب الاستفادة من فكرة الشبكات الاجتماعية لإنشاء شبكات اجتماعية عربية لكنها لم تصل إلى شهرة الفيس بوك والتويتر ومنها شبكة فرند أوي، شبكة أرابز.

ثانيا: المفضلات الاجتماعية، وهي مواقع تسمح لك بإنشاء مفضلاتك وأرشفتها وحتى مشاركتها مع باقي الأعضاء المسجلين في هذه المواقع، وهي مفضلة لا ترتبط بجهازك، كما هي العادة، بل في مفضلة موجودة على شبكة الإنترنت، ومن

أشهر أمثلتها موقع ديغ، وظهرت عدة مواقع عربية أيضا توفر خدمة المفضلات الاجتماعية مثل موقع ضربت، موقع أفلق، حفار المدونات.
ثالثا: مواقع استضافة المدونات المجانية، ومن أمثلتها الوورد برس، بلوجر، تمبلر.
رابعا: مشاركة الفيديوهات والصور، وهي مواقع إعلام جديد، تتيح لك مشاركة مقاطع الفيديو الخاصة بك وصورك مع أصدقائك على الموقع، وأشهر تلك المواقع اليوتيوب، جوجل فيديو.
خامسا: مواقع مشاركة الصور، وهي مواقع تسمح لك برفع صورك إلى الموقع ومشاركتها مع الآخرين، مثل أبكر، كما توجد مواقع أخرى عديدة لمشاركة الصور وتخزينها، منها سلايد، فوتولوغ، فوتكي[26].

ومن أبرز النظريات التي استحدثها الإعلام الرقمي:
1 - نظرية التحول الرقمي: تكاد تكون النظرية الوحيدة التي اتفق عليها الباحثون في الاتصال على أنها نظرية في الإعلام الجديد، ومنطلقاتها الرئيسية تتمثل في أن وسائل الإعلام الجديد تظهر تدريجيا نتيجة للتحول العضوي، وأن وسائل الإعلام تستجيب مثل الأنظمة الأخرى للضغوط الخارجية وتتجه إلى إعادة تنظيم نفسها وتتطور مثل الكائنات الحية لكي تزيد فرص بقائها وعندما يظهر نمط اتصال جديد ويتطور فإنه يؤثر على مر الزمن وبدرجات متفاوتة في أنماط الاتصال القائمة، ودعمت البحوث القليلة التي تناولت هذه النظرية الأفكار الرئيسية فيها وطورت مفاهيمها مثل التحول الرقمي ومفهوم إحلال وسائل الإعلام والإحلال الوقتي والإحلال الوظيفي.
2 - نظرية الفجوة الرقمية: هي نمط من فجوة المعرفة ولكن في الفضاء الإلكتروني ويستخدم لوصف الاختلاف بين الأفراد والجماعات والدول في القدرة على الوصول واستخدام تكنولوجيا المعلومات الحديثة، حيث ينظر إليها الباحثون إلى متغير الوصول إلى الإنترنت باعتباره متغيرا واحدا ضمن متغيرات تؤثر في الفجوة الرقمية مثل جودة الاتصال بالإنترنت وتوافر الخدمات المساندة لاستخدام الإنترنت وتكلفة الاتصال بأسعار معقولة.

3 - نظرية الشبكات: يطلق عليها مدخل الشبكة أو تحليل الشبكة الاجتماعية أو ممثل الشبكة وهي كلها مستمدة من علوم الحاسب، وتم استخدامها في مجال الإعلام الجديد لتوصيف وتشخيص أشكال التشبيك الاجتماعي على الإنترنت.

4 - نظرية التلاقي أو الدمج: تسعى لتقديم فهم كامل ومخطط لظاهرة الإعلام الجديد، ويدور محتواها في جملة من الافتراضات الرئيسية أهمها أن هناك تغييرات جسيمة تحدثها تكنولوجيات الإعلام الجديدة على طبيعة التواصل البشري.

5 - نظرية الرقمنة: تتشارك إلى حد ما مع نظرية التلاقي أو الدمج من حيث نظرتها إلى التداخل بين مختلف أنواع المحتويات التي كانت إلى حد ما مفصولة في الإعلام التقليدي[27].

**5 - سلبيات الإعلام الرقمي:**

1 - انتحال الشخصية.

2 - الذم والتحقير والإهانة عبر الشبكة.

3 - النصب والاحتيال في المعلوماتية.

4 - انتهاك البيانات الشخصية الإلكترونية.

5 - التحرش والمضايقة عبر برامج أنشطة الاعتداء على الخصوصية وهي تتعلق بجرائم الاختراق.

6 - تشكل أحد وسائل غسيل الأموال.

7 - تتيح تشكيل منصات مواقع الكترونية إباحية.

8 - سهولة إخفاء معالم الجريمة الإلكترونية وصعوبة تتبع مرتكبيها.

9 - غيرت من أنماط الحياة في المجتمع الشرقي[28].

**الخاتمة:**

من خلال هذا البحث، تبيّن أن هناك تداخلاً وخلطاً واضحين في المفاهيم بين المصطلحات مثل الإعلام الرقمي، الإعلام الجديد، والإعلام الإلكتروني، وهو ما أدى إلى حالة من الغموض النظري والارتباك الاصطلاحي في الأدبيات

العلمية. ففي كثير من الأحيان، تُستخدم هذه المصطلحات بشكل تبادلي رغم الفروقات الدقيقة التي تميز كل منها من حيث النشأة، الخصائص، والسياق الزمني والتكنولوجي.

وعليه، نوصي الباحثين والمتخصصين في حقل الإعلام الرقمي بضرورة توحيد الجهود الأكاديمية والمصطلحية من أجل بلورة مفهوم واضح ومستقل للإعلام الرقمي، يتميز عن الإعلام الجديد وغيره من المفاهيم القريبة، وجعله منهجاً بحثياً قائماً بذاته يعبّر عن واقع الإعلام المعاصر المرتبط بالتحول الرقمي، الذكاء الاصطناعي، والمنصات التفاعلية الحديثة.

ولأن هذه الخطوة ضرورية لتطوير البحث العلمي في هذا المجال، وضمان إنتاج معرفة دقيقة ومنظمة، يمكن الاعتماد عليها في السياسات الإعلامية، والتعليم الأكاديمي، وصناعة المحتوى المستقبلية.

**الهوامش:**

1 - فتحي حسين عامر: الصحافة الإلكترونية الحاضر والمستقبل، دار العربي، القاهرة، 2018م، ص 170.

2 - طارق محمد فكري علي: الإعلام النمطي، دار اليازوري العلمي، الأردن، 2022م، ص 135.

3 - فتحي حسين عامر: الصحافة الإلكترونية الحاضر والمستقبل، مصدر سابق، ص 170.

4 - عبيدة صبطي: الإعلام الجديد والمجتمع، إشراف ومراجعة عبد الوهاب جودة، المركز العربي، مصر، 2018م، ص 16.

5 - فتحي حسين عامر: الميتافيزس ثورة الإعلام الرقمي، دار العربي، القاهرة، 2022م، ص 19-20.

6 - فاضل محمد البدراني: الإعلام الرقمي في عصر التدفق الإخباري، منتدى المعارف، بيروت، 2017م، ص 11.

7 - سعد سلمان المشهداني وفراس حمود العبيدي: مواقع التواصل الاجتماعي وخصائص البيئة الإعلامية الجديدة، دار أمجد، عمان، 2020م، ص 72.

8 - فاضل محمد البدراني: الإعلام الرقمي في عصر التدفق الإخباري، مصدر سابق، ص 16.

9 - محمود محمد رياض عبد العال: علم اجتماع الإعلام الرقمي - التحولات الاجتماعية في عصر المنصات والشبكات، الناشر المؤلف نفسه، القاهرة، 2025م، ص 3.
10 - حسنين شفيق: الإعلام الجديد والجرائم الإلكترونية التسريبات - التجسس الإلكتروني - الإرهاب، دار فكر وفن، القاهرة، 2015م، ص 28-29.
11 - ماهر عودة الشمايلة وآخرون: الإعلام الرقمي الجديد، دار الإعصار العلمي، الأردن، 2015م، ص 18.
12 - غالب كاظم جياد الدعمي: الإعلام الجديد اعتمادية متصاعدة ووسائل متجددة، دار المجد، عمان، 2017م، ص 60-61.
13 - نوال بومشطة وآخرون: تأثير البيئة الرقمية على البنية التحريرية للمضامين الإخبارية في الإذاعة الجزائرية، الملتقى الوطني، صناعة المضامين الإعلامية في البيئة الرقمية تحولات المضامين ورهانات الممارسة، إشراف زينب خلالفة، دار جودة، الجزائر، 2024م، ص 190.
14 - شيرين كدواني وشريهان توفيق: الإعلام الرقمي تشريعات وأخلاقيات النشر، دار العربي، القاهرة، 2023م، ص 17.
15 - عبيدة صبطي: الإعلام الجديد والمجتمع، مصدر سابق، ص 15-16
16 - فاضل محمد البدراني: الإعلام الرقمي في عصر التدفق الإخباري، مصدر سابق، ص 11.
17 - فتحي حسين عامر: الميتافيزس ثورة الإعلام الرقمي، مصدر سابق، ص 18.
18 - نوال بومشطة وآخرون: تأثير البيئة الرقمية على البنية التحريرية للمضامين الإخبارية في الإذاعة الجزائرية، مصدر سابق، ص 190.
19 - غالب كاظم الدعمي: الإعلام الجديد، مصدر سابق، ص 61.
20 - محمود محمد رياض: علم اجتماع الإعلام الرقمي، مصدر سابق، ص 4-5.
21 - فاضل محمد البدراني: الإعلام الرقمي في عصر التدفق الإخباري، مصدر سابق، ص 17.
22 - ماهر عودة الشمايلة وآخرون: الإعلام الرقمي الجديد، مصدر سابق، ص 24.
23 - غالب كاظم الدعمي: الإعلام الجديد، مصدر سابق، ص 62-63.
24 - فاضل محمد البدراني: الإعلام الرقمي في عصر التدفق الإخباري، مصدر سابق، ص 17-18.
25 - نوال بومشطة وآخرون: تأثير البيئة الرقمية على البنية التحريرية للمضامين الإخبارية في الإذاعة الجزائرية، مصدر سابق، ص 190-191.
26 - فتحي حسين عامر: الميتافيزس ثورة الإعلام الرقمي، مصدر سابق، ص 23-25.

27 - فتحي حسين عامر: نظريات الإعلام الجديد وعناصره في القرآن الكريم، دار العربي، القاهرة، 2023م، ص 58-59.

28 - فتحي حسين عامر: الميتافيزس ثورة الإعلام الرقمي، مصدر سابق، ص 34-35.

**References:**

1 - ʻAbd al-ʻĀl, Maḥmūd Muḥammad: ʻIlm al-ijtimāʻal-iʻlām ar-raqmī, Cairo 2025.

2 - ʻAlī, Ṭārik Muḥammad: Al-iʻlām an-namaṭī, Dār al-Yāzūrī, Jordan 2022.

3 - ʻĀmir, Fatḥī Ḥusayn: Al-mitāfīzas thawrat al-iʻlām ar-raqmī, Dār al-ʻArabī, Cairo 2022.

4 - ʻĀmir, Fatḥī Ḥusayn: As-ṣaḥāfa al-ilaktrūniyya al-ḥāḍir wa al-mustaqbil, Dār al-ʻArabī, Cairo 2018.

5 - ʻĀmir, Fatḥī Ḥusayn: Naẓariyyat al-iʻlām al-jadīd wa ʻanāṣiruhu fī al-Qurʼān al-Karīm, Dār al-ʻArabī, Cairo 2023.

6 - Al-Badrānī, Fāḍil Muḥammad: Al-iʻlām ar-raqmī fī ʻaṣr at-tadaffuq al-ikhbārī, Muntadā al-Maʻārif, Beirut 2017.

7 - Al-Daʻmī, Ghālib Kāẓim: Al-iʻlām al-jadid, Dār al-Majd, Amman 2017.

8 - Al-Mashhadānī, Saʻd Salmān and Farās Ḥammūd al-ʻUbaydī: Mawāqiʻ at-tawāṣul al-ijtimāʻī, Dār Amjad, Amman 2020.

9 - Al-Shamāyla, Māhir ʻŪda et al.: Al-iʻlām ar-raqmī al-jadid, Dār al-Iʻṣār al-ʻIlmī, Jordan 2015.

10 - Kadwāni, Shīrīn and Sharīhān Tawfīq: Al-iʻlām ar-raqmī tashrīʻāt wa akhlāqiyyāt an-nashr, Dār al-ʻArabī, Cairo 2023.

11 - Ṣabṭī, ʻUbayda: Al-iʻlām al-jadīd wa al-mujtamiʻ, Al-Markiz al-ʻArabī, Cairo 2018.

12 - Shafīq, Ḥasanayn: Al-iʻlām al-jadīd wa al-jarāʼim al-ilaktrūniyya, Dār Fikr wa Fann, Cairo 2015.

مجلة حوليات التراث، العدد 25، 2025، ص 125 - 141
P-ISSN 1112-5020 / E-ISSN 2602-6945

# جهود الدكتور حاتم صالح الضامن في علوم القرآن

د. عمر إبراهيم محمد الطائي
وزارة التربية، العراق

**الملخص:**

يعنى هذا البحث بالوقوف على جهود أحد علماء العربية المحدثين هو الدكتور حاتم صالح الضامن المحقق والمؤلف في علوم اللغة، فضلاً عن علوم القرآن الكريم، الذي أثرى المكتبة العربية والإسلامية بعشرات المؤلفات، وإبراز كتب التراث، فكان غاية البحثِ بيان جهودهُ في علومِ القرآن، ومنهجهُ في التحقيق والردِّ والاستنتاجات، وبيانِ أهم المؤلفاتِ التي حققها خدمةً لكتاب الله العزيز، لينهلَ منهُ كلَّ المسلمين فضلاً عن الباحثين وطلاب العلم في مختلف مشاربِ الأرض، فظهرت جهودهُ التي بذلها بكل تفانٍ ودقة، وما كتبت أناملهُ في النَّاسخ والمنسوخ، والقراءاتِ، ورسمِ المصحف، والوجوهِ والنظائرِ في القرآن الكريم، وغيرها، وهذه الجهود نابعةً من الحرصِ والاهتمامِ بجهودِ العلماء السَّابقين، وهكذا يستمر العطاء جيلاً بعد آخر، وأُمةً بعد أُخرى، ليعمَّ النفع، وتنتشر العلوم المتعلقة بكتاب الله الخالد.

**الكلمات الدالة:**

حاتم الضامن، علوم القرآن، علوم اللغة، التراث الإسلامي.

**Dr Hatem aI-Damen's efforts in Quranic sciences**

Dr Omar Ibrahim Mohammed al Taie
Ministry of Education, Baghdad, Iraq

**Abstract:**

This research aims to examine the efforts of one of the modern Arabic scholars, Dr Hatem Salah al-Damen, the researcher and author in the sciences of language, as well as Qur'anic sciences who added dozens of works to the Arabic and Islamic library and highlighting heritage books. The purpose of the research was to show his efforts in Qur'anic sciences, a method of investigation response and conclusions and the importance of the works he achieved in service of the book of Allah, so that all Muslims as well as researchers and students of knowledge in different parts of the world. His efforts, which he exerted with dedication and meticulousness, and what his fingertips wrote in Naskh, Manasukh, Qur'anic readings, drawing the Qur'an, and faces and counterparts in

تاريخ الاستلام: 2025/1/31 - تاريخ القبول: 2025/5/11
066892448@gmail.com
© جامعة مستغانم، الجزائر 2025

the Holy Qur'an among others. These efforts are a follow-up to the efforts of previous scholars, and thus the giving continues generation after generation and nation after nation to spread the benefit and spread the sciences to the immortal Book of God.

**Keywords:**

Hatem al-Damen, Quranic sciences, linguistics, Islamic heritage.

**المقدمة:**

يعنى هذا البحث في بيان جهود أحد العلماء البارزين في تحقيقِ وبيان تراثِ الأمةِ وعلومها المتعلقة بالقرآن الكريم، من تفسير، وناسخ ومنسوخ، وقراءات، ورسم المصحف، والوجوه والنظائر وغيرها، لما لها من أهمية كبيرة في إحياء التراث الإسلامي، فضلاً عن حفظ تاريخ الأمة ولغتها، وحاضرها وماضيها، فتكللت جهود العلماء المتقدمين الذين خدموا القرآن العظيم، وأحاديث النبي (ص) وحافظوا عليها من العابثين، من خلال تدوينها بأبسط الوسائل لينقلوا هذه العلوم جيلاً آخر، لنشر ما جاءت به الشريعة الإسلامية، فانبرى لها علماء جهابذة، فحققوا تلك المدونات والمؤلفات، لتصل للنَّاس سهلةَ المشرب، واضحت المطلب، وكان من هؤلاء العلماء الدكتور حاتم الضامن (رحمه الله)، حيث بذلَ جهوداً كبيرةً في إخراج نصوص المخطوطات بأفضل صورة متقنة، من تدقيق النصوص ومقارنتها، وتصحيها، وفق أصول متبعة معروفة لدى المتخصصين في هذه العلوم، ولاسيما علوم القرآن، وسأُبين في هذا البحث جهودهُ في تحقيق النصوص التي تبحث في علوم القرآن.

**أولاً: اسمهُ وسيرته:**

هو البروفيسور اللغوي، والمؤرخ المحقق الدكتور حاتم صالح الضامن الجبوري، ولد في بغداد دار العلم والسلام سنة 1938م، ونشأ فيها وترعرع، إلى أن دخل قسم اللغة العربية في كلية الآداب ـ جامعة بغداد، فتخرج منها سنة 1961م، فعين مدرساً في المدارس الثانوية قرابة عشرون عاماً، ثمّ نقلَ

خدماته إلى وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، فأصبح مدرساً في قسم اللغة العربية، كلية الآداب ـ جامعة بغداد سنة 1984م، واصبح يدرس فقه اللغة، ثمَّ بعدها تسنمَّ مناصب عديدةً، منها معاوناً للعميد في قسم الدراسات العليا، ورئيس تحرير مجلة كلية الآداب، وخبيراً في المجمع العلمي العراقي، كما عمل عضواً في لجنةِ إحياء وتحقيق التراث الإسلامي في مؤسسة بيت الحكمة في بغداد، وبعدها سافر إلى دولة الإمارات العربية المتحدة أوائل التسعينات فعينَ أُستاذاً للدراسات العليا بكلية الدراسات الإسلامية، واستقر في مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث بدبي خبيراً للمخطوطات، وقد حققَ نصوص كثيرة في علوم القرآن الكريم، نشرها في مجلاتٍ مختلفة داخل العراق وخارجه، كمجلة المجمع العملي العراقي، ومجلة المورد، ومجلة معهد المخطوطات، وكما أشرفَ على العديد من رسائل الماجستير والدكتوراه داخل العراق وخارجه، وقدمَ للمكتبة العربية والإسلامية ما يزيد عن المائة والخمسين مؤلف ما بين تحقيق وتأليف[1]، وشاركَ في ندواتٍ ومؤتمرات كثيرة، وله علاقات صداقة علمية وأخوية بعددٍ من أبرز علماء التحقيق، منهم: عبد السلام هارون، ومحمود شاكر، وبشار عوادٍ معروف، وغيرهم الكثير.

وفاته: توفي الدكتور حاتم الضامن رحمه الله تعالى في الإمارات سنة (1434هـ ـ1999م)[2].

**ثانيا: منهج الدكتور حاتم الضامن في تحقيق مخطوطات علوم القرآن:**

1 - يكتب مقدمة للكتاب المراد تحقيقهُ، ويعرف بالمؤلف، وملخص يحتوي على أهمية الكتاب وفضلهُ وموضوعهُ وقدمه، وسبب نشر الكتاب.

2 - يذكر منهج المؤلف في الكتاب، ثمَّ يبين جهوده بإيجاز في بعض الأحيان.

3 - يناقش في توثيق الكتاب ومدى نسبته للمؤلف، وطرق الروايات التي اعتمدها.

4 - يرد على بعض المحققين في علوم القرآن، لوجود غلط في نسبة بعض الكتب إلى علوم القرآن وهي ضمن اختصاص علوم الحديث، وقد أجاد الدكتور الضامن

في بيان حجيته بأسلوب علمي رصين.
5 - يدققُ في الروايات ويمحصها، ويعضدها بمصادرها الأصلية، وهو منهج كبار العلماء المحققين الذين يشارُ لهم بالبنان.
6 - يستدل على أقوالهِ من مصادر مختلفة ما بين قديم ومحدث، ويبينُ الراجح منها.
7 - يُخرِّجُ الأحاديث والأقوال من مصادرها الأصلية، وترك بعضها، وفي بعض الأحيان ينقلُ من مصادر معتبره لا يشير إليها.
8 - عندما ينقل أقوال العلماء القدامى والمحدثين ليزيد النص توضيحا وهي كثيرة لا يرجح بينها، ويبين المعتمد منها، إلاَّ القليل، وما يقتضيه سياق الكلام، وهذا منهج المؤلفين السابقين رحمهم الله تعالى، ونفعنا بعلومهم جميعا[3].
9 - يعرف المصطلحات الأساسية للكتاب المراد تحققه، تعريف الناسخ والمنسوخ، والوجوه والنظائر، وغيرها.

**ثالثا: جهود الدكتور حاتم الضامن في الناسخ والمنسوخ:**

لقد لقي علم الناسخ والمنسوخ من العلماء القدامى والمحدثين أهمية فائقة لما لهُ من صلة كبيرة في علمي التفسير، وأصول الفقه، وقد أفرد لهُ المؤلفين في علوم القرآن أبواباً في مصنفاتهم، كما عكف الكثير من الدارسين على جمع ما تناقلهُ الرَواة من آثار في النسخ ليودعوها في مؤلفاتهم، ومنهم الدكتور حاتم الضامن (رحمه الله)، حيث وضح الكثير من المفاهيم المتعلقة بهذا العلم، فكتبت أنامله، وحقق خمسة كتب في الناسخ والمنسوخ، وسأُبين أهم الجهود التي بحثها، وهي:
1 - معنى النسخ في اللغة والاصطلاح: ذكر الدكتور الضامن أنَّ المفهومات اللغوية للفظة النسخ سارت على ستة منحنيات، لكنهُ اقتصر على أهمها، وهي:
أ - النسخ بمعنى نقل الشيء وتحويله، وهو مأخوذ من قول العرب: نسختُ الكتاب إذا نقلت ما فيه إلى كتاب آخر، فهذا لم يغير المنسوخ منه، إنَّما صار نظيراً لهُ، أي نسخة منهُ، وهذا لا يدخل في النسخ.
ب - وقد يكون مأخوذاً من قولهم : نسخت الشمس الظل، إذا أزالته، ودخلت محله، وهذا المعنى يدخل في تعريف ناسخ القرآن ومنسوخه.

ج - وقد يكون مأخوذاً من قولهم: نسخت الريحُ الآثار، إذا أزالتها فلم يبقَ منها عوضٌ، ولا حلت الريح محل الآثار[4].

2 - وأما النسخ في الاصطلاح: فهو رفع الحكم الشرعي بدليلٍ شرعي متأخر عنه، وعلى هذا التعريف تقتضي عملية النسخ أنَّ الحكم الشرعي كان مقرراً سابقاً يسمى منسوخاً، وتقتضي ناسخاً ويسمى ناسخاً، وهو الدليل اللاحق[5]، وذكر الدكتور الضامن تعريفا اصطلاحياً آخر، وهو أن يستوصب المرء رأياً ثمَّ ينشأ لهُ رأياً جديد لم يكن يعله، وهذا محال على الله عز وجل، لأنه يستلزم سبق الجهل، وحدوث العلم، والله تعالى عالم بكلِّ شيء ما كان، وما هو كائن، وما سيكون، ثمَّ اختار الدكتور الضامن قول جمهور العلماء القائلين بأنَّ النسخ جائزٌ عقلاً، وواقعٌ في القرآن الكريم[6].

ووضح الدكتور الضامن الفرق بين النسخ والبداء، بعد أن عرف البداء لغة: وهي الظهور بعد الخفاء، يقال: بدا لي بداء، أي ظهرَ لي آخر، أي تغير رأيي على ما كان عليه في السابق، وقد ردَّ على هذه الأقوال التي ينشرها المشككون في الناسخ والمنسوخ[7]، ذمَّ ذكر كلام السلف في فضل علم الناسخ والمنسوخ، وأنَّ كل من يتكلم في شيء عن القرآن العظيم ولم تكن لهُ درايةً في علم الناسخ والمنسوخ كان ناقص الفهم، قليل الصواب، ولا يهتدي إلى مراد الله تعالى[8].

3 - وقد أحصى أسماء المؤلفين، لعلم الناسخ والمنسوخ، وحسب ترتيبهم الزمني، وهو أول إحصاء شامل، ونذكر بعضاً منهم: عطاء بن مسلم (ت 115هـ)، وقتادة بن دعامة السدوسي (ت 117هـ)، وابن شهاب الزهري (ت 124هـ)، وذكر أسماء المؤلفين المحدثين، وما أفردوه في الناسخ والمنسوخ، ومنهم: الدكتور مصطفى زيد في كتابه النسخ في القرآن الكريم، والشيخ علي محسن العريض في كتابه فتح المنان في نسخ القرآن، والدكتور شعبان محمد اسماعيل في كتابه نظرية النسخ في الشرائع السماوية، وغيرهم[9]، ثمَّ بيَّن بعضاً ممَّن أنكر النسخ، فقال: (ومن هؤلاء: أبو علي محمد بن أحمد بن الجنيد توفي سنة (381هـ)، وله كتاب الفسخ على من أجاز النسخ)، وردّ على بعض المحققين، الذين أدرجوا كتب ناسخ الحديث

ومنسوخه مع كتب ناسخ القرآن ومنسوخه، ومن هؤلاء الأستاذ محمد أبو الفضل إبراهيم، والأستاذ مصطفى عبد الواحد[10].

4 - ومن أهم الجهود هو تعقبهُ للآيات التي ذكرها المؤلفون في النسخ أيَّما تعقب، ومتابعة للمصادر، ومنها: آية السيف[11]، فقد ذكر ابن الجوزي (رحمه الله) في كتابه (المصفى بأكف أهل الرسوخ من علم الناسخ والمنسوخ) قوله تعالى: (وقُولُوا للنَّاسِ حُسنَا)، "البقرة: من الآية 83"، فيه أقوال: قيل: الخطاب لليهود، وقيل: أي كلموهم بما تحبون أن يقال لكم، فعلى هذا القول أن الآية محكمة، وقيل: المرادُ هو مساهلة المشركين في دعائهم للإسلام، فعند هؤلاء أن الآية منسوخةً بآية السيف، فوضح الدكتور الضامن هذا الالتباس، وبيَّن بأنَّ آية السيف في أصح الأقوال هي التي في سورة التوبة، قوله تعالى: (فإذا انسلَخَ الأشهرُ الحُرمُ فاقتُلُوا المُشرِكِينَ حيثُ وجدتمُوهُم وخُذُوهُم وَاحصُرُوهُم واقعُدُوا لهُم كلَّ مَرصدٍ فإن تَابُوا وأَقامُوا الصَّلاةَ وآتوُا الزَكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُم إنَّ اللهَ غفُورٌ رَّحِيمٌ)، "التوبة: الآية 83"[12]، وهناك رأي آخر ذكره الدكتور الضامن، وهو ما جاء في كتاب (من قضايا القرآن)، إلى أنَّ آية السيف هي قوله عز وجل: (وَقاتلوا المُشركينَ كافَّةً كَما يُقَاتِلُونَكُم كَافَّةً وَاعلَمُوا أنَّ اللهَ مَعَ المُتَّقينَ)، "التوبة: من الآية 36"[13]، وقد نقل السيوطي (رحمه الله) قول ابن عربي بأنَّ آية السيف نسخت مائةً وأربعاً وعشرين آية[14].

**رابعا: جهود الدكتور حاتم الضامن في القراءات القرآنية:**

اعتنى الدكتور حاتم الضَّامن بالقراءات القرآنية، وذلكَ لعنايةِ العلماءِ بها على مَرَّ الأزمَان، وقد نصت آيات كثيرة على عربية القرآن الكريم، الخالد إلى قيام الساعة، والذي تحدى الله تعالى به العرب قبل غيرهم، فقال سبحانه وتعالى: (إنَّا أَنزَلنَاهُ قُرآناً عَربِيَاً لَعلَّكُم تَعقِلُون)، "يوسف: الآية 2"، ولسان النَّبي (صلى الله عليه وآله وسلم) هو العربية عامة، ولهجة قريش خاصة، لذا أُنزل القرآن بلغت قريش، ويؤكد ذلك ما وردَ من آثار كثيرة، منها ما جاء عن عثمان بن عفان (رضي الله عنه)، أنَّهُ أَوصى الجماعة التي كلفت بكتابة المصحف الشريف في زمنهِ بقوله: (إذا

اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت في شيء من القرآن فاكتبوه بلسان قريش، فإنهُ نزل بلسانهم)[15] ففعلوا ذلك، وقد جاء عن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) قوله: (إنَّ هذا القرآن أُنزل على سبعة أحرف فاقرأوا ما تيسر منه)[16]، وهذا الحديث هو المتسع الذي أشار إليه العلماء لاختلاف نطق القرآن، مطابقاً للهجة قريش، وذلك لأنَّ ألسنتهم اعتادت النطق بلهجاتهم المشهورة والمعروفة لدى كل قبيلة[17].

ومن هذا المنطلق اهتم العلماء بالتأليف والتحقيق في علم القراءات، والدفاع عن لغة القرآن من العابثين، ومنهم الدكتور الضامن الذي ما ترك مجهوداً إلاَّ وسخره في سبيل بيان رصانة الإرث الديني والحضاري لهذه الأمة، وسأُبين بعضاً من جهودهِ، وهي:

1 - ذكر أسماء جميع القراء، وسنة وفتهم، وقد ترجمة لبعضهم، ومنهم: (إسماعيل بن أبي كثير بن جعفر) فإنه قرأ على نافع، وروى عنهُ القراءة الكسائي، وأبو عبيدة القاسم بن سلام، وتوفي سنة (180هـ)[18]، وكذلك ترجم للقراء، ومنهم (عثمان بن سعيد الملقب بورش، وعيسى بن مينا الملقب بقالون، وأبان بن يزيد العطار) وغيرهم[19].

2 - بيان القراءات المختلفة وإحالتها إلى مصادرها، ومن الذي قرأ بها من القراء، ومن ذلك ما جاء في كتاب (بيان السبب الموجب لاختلاف القراءات وكثرة الطرق والروايات)، لأبي العباس أحمد بن عمار المهدوي المتوفى سنة (408هـ)، حيث بيَّن أن أحد وجوه جواز الاختلاف في القراءة إذا ثبتت ووافقت لغة قريش، ومثال ذلك أن يقع تبديل حروف الكلمة والخط واحد، كقوله تعالى: (نُنشِزُهَا)، "البقرة: من الآية 259"، و(ننشرها) بالزاي والراء، فوضحَ الدكتور الضَّامن أنَّ القراءة بالزاي هي قراءة الكوفيين، وابن عامر، وهي المثبت في المصحف الشريف، وقد تقرأ بالراء[20].

وكذا في قراءة قوله تعالى: (مَا نَنسَخ مِن آيةٍ أو نُنسِهَا نَأَتِ بِخَيرٍ مِنهَا أو مِثلِهَا)، "البقرة: من الآية 106"، فقراءة (ننسِها)، بضم النون وترك الهمزة، وفتح

النون مع الهمزة، فقرأ ابن كثير وأبو عمرو (نَنسأَها) بفتح النون مع الهمزة، وقرأ الباقون (نُنسِها) وهي القراءة المثبتة في المصحف[21]، ومنه الاختلاف أيضا قوله تعالى: (يَقُصُّ الحَقَّ)، "الأنعام: من الآية 57"، و(يقضِ الحق) بالصاد والضاد، على أن تكون الياء من (تقضي) حذفت من الخطِ، كما حذفت من اللفظ، لالتقاء ساكنين، فعقب الدكتور الضامن بأنَّ القراءة بالصاد المهملة المشددة والمثبتة في المصحف هي قراءة ابن كثير ونافع وعاصم، وأمَّا القراءة بالضاد المعجمة فهي قراءة أبو عمرو وحمزة وابن عامر والكسائي[22].

ومن الاختلاف ما يكون في إعراب الكلمة وحركات بنائها، مع تغيير المعنى، ومثال ذلك قوله تعالى: (وادَّكَرَ بَعدَ أُمَّة)، "يوسف: من الآية 45"، و(وادكرَ بعدَ أُمَة)، وذكر الدكتور حاتم الضَّامن بأَنَّ القراءة المثبتة في المصحف هي (أُمَّة) بضم الأول وتشديد الميم، وهي قراءة الجمهور[23].

ومنهُ ما تتغير فيه الحركات بلا تغير في الصورةِ والمعنى، نحو قوله عزَّ وجل: (الَّذِينَ يَبخَلُونَ ويَأمُرُونَ النَّاسَ بِالبُخلِ)، "النساء: من الآية 37"، و(البَخَل)، فذكر الدكتور الضامن أن قراءة فتح الباء والخاء، هي قراءة حمزة والكسائي، وقرأ الباقون بضم الباء وسكون الخاء[24]، وقوله عز وجل: (فَنَظِرَةٌ إلى مَيسَرَةٍ)، "البقرة: من الآية 280"، وهي قراءة الجمهور وهي المثبت في المصحف، و(مَيسُرة) بضم السَّين وهي قراءة نافع، وغيرها من الأمثلة التي تبيَّنُ لنا جهود الدكتور الضامن في توضيح القراءات، وما يتعلق بها من علوم اللغة المرتبطة بعضها ببعض من جهة، وبالقرآن الكريم من جهة أُخرى.

**خامسا: جهود الدكتور حاتم الضامن في وجوه القرآن ونظائره:**

بذلَ الدكتور الضَّامن جُهوداً كبيرة في تحقيق المؤلفات التي تعنى بوجوه القرآن، فالأول منها حسب الترتيب الزمني هو كتاب (الوجوه والنظائر في القرآن الكريم) لمقاتل بن أبي سليمان المتوفى سنة (150هـ)، والثاني (الوجوه والنظائر في القرآن الكريم) لهارون بن موسى المتوفى سنة (170هـ)، والثالث (وجوه القرآن) لإسماعيل بن أحمد الحيري المتوفى سنة (431هـ)، رحمهم الله جميعا،

وقد أعجب الدكتور الضامن بكتاب الحيري أيَّما إعجاب، وذلك لسعتهِ، وترتيبهِ، والإفادة منهُ في تحقيق كتاب الوجوه والنظائر لهارون بن موسى القارئ، الذي صدر ببغداد عام 1988م، وطبعة ثانية في عمان عام 2002م، ولهذا سأبدأ بالتكلم عنه، ثمَّ البحث في الموضوعات الأخرى .

1 - ذكر الدكتور الضامن أنَّ السبب الموجب، والرغبة المنشودة في تحقيق كتاب (وجوه القرآن) للحيري، هو وقوفه على مخطوطة للكتاب من جامعة كمبرج عند أحد تلامذتهِ النجباء عام 1985م، فأعجب بها وشدَّ العزم على تحقيقها إلى عام 1989م، وتوقف عن طباعتها للنقص الموجود في المخطوطة، وذلك بسقوط أوراق منها بعد الوجه العاشر من (الواو المفردة إلى باب اليقين)، ثمَّ وقف على ما يسدُ هذا الخرم الكبير في كتاب (منار الهدى في بيان الوقف والابتداء)، لأحمد بن محمد الأشموني المتوفى سنة (1100هـ)، الذي نقل في آخر كتابهِ عن (وجوه القرآن) للحيري، لكن الدكتور الضامن تريثَ بعد أن عرف بوجود نسخةً منه في بلاد الهند، وفي عام 2003هـ أفادهُ السيد هاشم الندوي بهذه بنسخة تامة، فيها ما سقط من نسخة كامبرج من الأبواب المفقودة، لكن نسخت كامبرج تمَّ تحقيقها من قبل السيدة فاطمة الحيمي، وقد طُبعت بدمشق عام 1995م، ولم تشر المحققة إلى أي نقص، وتصرف بالنص في مواضع كثيرة، ومن غير إشارة، وحمَّلت المؤلف أوهاماً هو براءٌ منها، ولم تخدم النصَ المحقق إلاَّ في ترجمة الأعلام في آخر الكتاب، وقال الدكتور الضامن: (وإنا لستُ بصدد نقد الكتاب المطبوع، وإنَّما الإشارة إلى النقص الذي لم تفطن إليهِ المحققة الفاضلة) [25].

فتبيَّن من هذا الكلام إنَّ الهدف المنشود، والجهود المتحققة هو إكمال النقص الحاصل في الكتاب، وإخراجهُ للمكتبة القرآنية بأسمى حلةً، وسأُبين بعضا جهود الدكتور الضامن في تحقيقهِ للنصوص، ومن ذلك ما جاء في (باب الوادي)، وهو على وجهين: أحدهما: جاء بمعنى القلوب، كقوله تعالى (فَسَالَت أَودِيَةٌ بِقَدَرِهَا)، "الرعد: من الآية 17"، والآخر: هو الذي لا نبات فيه ولا زرع،

كقوله سبحانه: (بِوَادٍ غَيرِ ذِي زَرعٍ)، "ابراهيم: من الآية 37"[26]، ومن الأمثلة أيضاً، قوله في (باب اليُسر) وهو على وجهين: أحدهما: الإفطار في شهر رمضان، كقوله تعالى: (يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ اليُسرَ وَلا يُرِيدُ بِكُمُ العُسرَ)، "البقرة: من الآية 185"، والثاني: الغناء: كقوله تعالى: (سَيَجعَلُ اللهُ بَعدَ عُسرٍ يُسراً)، "الطلاق: من الآية7"، وقوله سبحانه: (فإنَّ مَعَ العُسرِ يُسراً، إنَّ مَعَ العُسرِ يُسراً)، "الشرح: الآيتان 5-6"[27].

2 - وأمَّا جهوده في تحقيق كتاب (الوجوه والنظائر في القرآن العظيم) لمقاتل بن أبي سليمان المتوفى سنة (150هـ)، فقد عرَّف الدكتور حاتم الضَّامن بالمؤلف وأشهر شيوخهُ وتلامذته، ثمَّ تكلمَ عن معنى الوجوه والنظائر بإسهاب، ثمَّ اختصر كلامهُ، فقال: (النظائر: اسم للألفاظ، والوجوه: اسم للمعاني)[28]، ثمَّ بيَّن الدكتور الضَّامن بأنَّ كتاب مقاتل بن أبي سليمان هو أقدم كتاب وصلَ إلينا يتعلق بموضوعات علوم القرآن، وذكر أنَّ المؤلف (رحمه الله) لم يُرتب الألفاظ بحسبِ حروف الهجاء، ولم يتضح منهجهُ، لكن الكتاب كان مرجعاً، ومنهلاً للمؤلفين الذين ألفوا في الوجوه والنظائر، وأخذَ يُعرفُ في المؤلفاتِ وأصحابها، ومنها: "الوجوه والنظائر لألفاظ كتاب الله العزيز" للدامغاني المتوفى سنة (478هـ)، و"كشف السرائر في معنى الأشباه والنظائر" لأبن عماد المصري المتوفى سنة (887هـ) وغيره[29]، وأمَّا الجهود في تحقيقه لكتاب الوجوه والنظائر لمقاتل بن أبي سليمان، نتلخص فيما يأتي:

أ - يُحيلُ الأقوال إلى مصادرها بعد ذكر المؤلف عدد الأَوجه في اللفظ، فمثلاً عندما ذكر المؤلف لفظة (المشي) في القرآن، قال المؤلف: (على أربعةِ أوجه[30]: الوجه الأول: هو المشي، يعني المضي، فذلك قوله تعالى في سورة البقرة (كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُم مَّشَوا فِيهِ)، "البقرة: من الآية 20"، يعني: مضوا فيه...)، فبعد قول المؤلف أربعة أوجه يذكر الدكتور الضامن المصادر المعتبرة لتحقيق النص، وليس في آخر الكلام، وهذا منهجهُ في الكتاب[31].

ب - ويوضح بعض الوجوه سها فيها المؤلف (رحمه الله)، فيحسبها من ضمن الوجه

المراد بيانهُ، وهي ليست منه، ومثال ذلك: ما جاء في الوجه السادس (الرحمة)، يعني القرآن، كقوله عزَّ من قائل: (فَقَد جَاءَكُم بَيِنَةٌ مِن رَّبِكُم وَهُدىً وَرَحمَةٌ)، "الأنعام: من الآية 157"، وقال في سورة يونس (قُل بِفَضلِ اللهِ وَبِرَحمَتِه فَبِذَلِكَ فَليَفرَحُوا)، "يونس: من الآية 58"، وقال في آخر سورة يوسف (وَهُدىً وَرَحمَةً لِقَومٍ يُؤمِنُونَ)، "يوسف: من الآية 111"، يعني القرآن، وجاء بعدها، قوله سبحانه: (هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ)، "آل عمران: من الآية 138"، يعني القرآن، وذكرَ المؤلفُ بعدها (وهُدىً ورَحمة لمَن آمنَ به)، فصححَ الدكتور الضامن هذه الآية وأكملها بقوله تعالى: (وَهُدىً وَمَوعِظَةٌ لِلمُتَّقِينَ)، "آل عمران: من الآية 138"، بدلاً من الآية التي قبلها الغير صحيحة، وقال: (ولا شاهد فيها، إذ لا وجود لكلمة الرحمة)[32].

ج - ويعرف بعض المصطلحات الغامضة، أو التي يرادُ لها توضيحاً، ويتمثلُ ذلك في قول المؤلف وهو يتحدث عن (الطَّهور)، في الوجه السابع، وهو (الطَّهور من الشرك)، فجاء قوله تعالى في المفصَّل (في صُحُفٍ مُّكَرَّمَةٍ مَّرفُوعَةٍ مُّطَهَّرَةٍ)، "عبس: 13-14"، أي من الشرك، وقال الدكتور الضَّامن: (المفصل في القرآن: يبدأ من الحجرات إلى النَّاس، وسميت مفصلاً لقصرها، وكثرة الفصول فيها بسطر، بسم الله الرحمن الرحيم)[33]، وكذا في لفظ (رقيب)، وهو على وجهين: الأول: رقيب يعني حفيظ، كقوله تعالى: (مَّا يَلفِظُ مِن قَولٍ إلاَّ لَديهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ)، "سورة ق: الآية 18"، يعني حفيظ، يحفظ عليه، و(عتيد)، يعني مُعَدٌّ، فقال الدكتور الضامن: (أي: حاضر)[34]، وبيَّن أيضاً معنى الظهار في كلمة (ظهر)، حيث جاءت على ثمانية أوجه: السادس منها (ظاهرة)، يعني باطلٌ، نحو قوله سبحانه: (أَم بِظَاهِرٍ مِّنَ القَولِ)، "الرعد: من الآية 33"، أي: باطلٌ من القول، ومثالٌ آخر وهو قوله تعالى: (الَّذِينَ يُظَاهِرُون مِنكُم مِن نِسَائِهِم)، "المجادلة: من الآية 2"، ولم يعقب عليها المؤلف، فقال الدكتور الضامن: (من الظهار، وهو أن يقولَ الرجلُ لامرأته: أنت عليَّ كظهر أمي)[35].

د - ويدقق الدكتور الضامن الشواهد بإمعان ونظر، ومن ذلك ما ذكره المؤلف في

كلمة (الموت)، وهي على خمسة أوجه، الثالث منها: (الميّت)، والمقصود منها جدوبة الأرض، وقلة النبات، ومثالاً آخر، وهو قوله عزَّ وجل: (وَهُوَ الَّذِي يُرسِلُ الرِيَاحَ بُشرَاً بَينَ يَدَي رَحمَتِهِ حَتَّى إذَا أَقلَّت سَحَابَاً ثِقَالاً سُقنَاهُ لِبَلَدٍ مَّيِّت)، "الأعراف: من الآية 57"، بمعنى الأرض ليس فيها نبات، فهي ميّتة، ثمَّ أكمل الآية بقوله (فأحيينا به) بمعنى الماء (الأرض) بالنبات، فعلق الدكتور الضامن على ذلك، وقال: (وهو سهو إذ أنَّها من آية أُخرى في سورة الملائكة (فاطر) من الآية: 9، وقد أثبتنا الصواب) ويقصد في المتن، وهو قوله تعالى: (حَتَّى إذَا أَقلَّت سَحَابَاً ثِقَالاً سُقنَاهُ لِبَلَدٍ مَّيِّت فَأَنزَلنَا بِهِ المَاءَ فَأَخرَجنَا بِهِ مِن كُلِّ الثَّمَرَات)، "الأعراف: من الآية 57"[36].

3 - وأمَّا جهود الدكتور الضامن في كتاب (الوجوه والنظائر في القرآن الكريم) لموسى بن هارون المتوفى سنة (170هـ)، وهو من المؤلفات القديمة أيضا، فقد قدم للكتاب مقدمة تعريفية، وبيَّن معنى الوجوه والنظائر، وكرر ما قالهُ في تحقيقهِ لكتاب الوجوه والنظائر لمقاتل بن أبي سليمان، وسلكَ نفس المنهج، وتحدثَّ عن أهمية هذا العلم، وفائدته، ومبتغاه، وأخذ يعددُ المؤلفات المطبوعة في الوجوه والنظائر، وهي مرتبة ترتيباً زمنياً، ومنها: الأشباه والنظائر في القرآن الكريم لمقاتل بن أبي سليمان، وكتاب التصاريف (تفسير القرآن ممَّا اشتبهت أسماؤه وترفت معانيه) ليحيى بن سلام المتوفى سنة (200هـ)، و(تحصيل نظائر القرآن) للحكيم الترمذي المتوفى سنة (320هـ)، إلى أن وصل لثمانٍ من المؤلفات، ثمَّ عرَّف بالمؤلف، وأبرز شيوخه الذين أخذ عنهم، ومنهم: أبان بن تغلب (رحمه الله) المتوفى سنة (141هـ)، وأشهر تلامذته الذين تلقوا عنهُ العلم، ومنهم: شعبة بن الحجاج (رحمه الله) المتوفى سنة (160هـ)، وذكر آراء العلماء في الكتاب، ثمَّ وضح منهجه، وأثرهُ في المؤلفات التي جاءت بعدهُ، واعتمدت عليه اعتمادا كلياً، ومنها (كتاب التصاريف) ليحيى بن سلام، وغيره[37]، وهكذا كانت جهود الدكتور الضامن نفسها في تحقيق ما سبق من المؤلفات التي تخص الوجوه والنظائر بخاصة، وعلوم القرآن بعامة، على أحسن وجه، وبذل أقصى ما يكون من البحث والتمحيص

والإضافات، والنقد والتصحيح والتوضيح، ليخرج لنا هذه المؤلفات وغيرها على أتم صورة، وإثراء المكتبة القرآنية بما يعضدها، ليستفيد منها كلّ مسلم، فضلاً عن الباحثين في علوم القرآن والتفسير، وطلاب العلم، فجزاه الله عنا خيرا، وأجزل مثوبته، إنّه ولي ذلك والقادر عليه، وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

**الهوامش:**

1 - وقد حقق ثمان مخطوطات تخص علوم القرآن لعلماء معروفين، جمعها في كتاب مقرر للدراسات العليا في جامعة بغداد بطلب من وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، ينظر، الضامن: نصوص محققة في علوم القرآن الكريم، الناشر: وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، مطبعة دار الحكمة، الموصل، 1411هـ-1999م، ص 5.

2 - ينظر، موقع البوابة: عرض كتاب علم اللغة، للدكتور حاتم الضامن، نشر بتاريخ 2017/10/26م.

3 - ينظر، الضامن: نصوص محققة في علوم القرآن الكريم، ص 9-561.

4 - ينظر، ابن فارس: أحمد بن فارس بن الرازي (ت 395هـ)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، الناشر، دار الفكر، بيروت، 1399هـ-1979م، 5ج، ص 424، مادة (نسخ)، وابن منظور: محمد بن مكرم بن علي (ت 711هـ)، لسان العرب، دار صادر، ط3، بيروت، 1414هـ، ج3، ص 61، مادة (نسخ)، والكفوي: أبو البقاء أيوب بن موسى (ت 1094هـ)، الكليات، تحقيق عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1419هـ-1998م، ص 892، والضامن: نصوص محققة في علوم القرآن الكريم، ص 10.

5 - ينظر، الحازمي: محمد بن موسى (ت 584هـ)، الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار، دائرة المعارف العثمانية، ط2، حيدرآباد، 1359هـ، ص 6، والضامن: نصوص محققة في علوم القرآن الكريم، ص 10.

6 - ينظر، النحاس: أحمد بن محمد (ت 338هـ)، الناسخ والمنسوخ، تحقيق محمد عبد السلام هارون، مكتبة الفلاح، ط1، الكويت، 1408هـ، ص 63، والضامن: نصوص محققة في علوم القرآن الكريم، ص 11.

7 - ينظر، ابن منظور: لسان العرب، ج14، ص 66، فصل الباء الموحدة، والضامن: نصوص محققة في علوم القرآن الكريم، ص 11.

8 - ينظر، السيوطي: عبد ارحمن بن أبي بكر (ت 911هـ)، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتّاب، 1394هـ -1974م، ج3، ص 66، والضامن: نصوص محققة في علوم القرآن الكريم، ص 12.

9 - ينظر، الضامن: نصوص محققة في علوم القرآن الكريم، ص 13-17.

10 - ينظر، المصدر نفسه، ص 18-19.

11 - ينظر الأمثلة على ذلك في: الضامن: نصوص محققة في علوم القرآن الكريم، ص 108-145.

12 - ينظر، ابن حزم: علي بن أحمد الظاهري (ت 456هـ)، الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم، تحقيق د. عبد الغفار سليمان البنداري، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 1406هـ-1986م، ص 21، والضامن: نصوص محققة في علوم القرآن الكريم، ص 108.

13 - ينظر، الخطيب: عبد الكريم، من قضايا القرآن، دار الفكر العربي، القاهرة، 1973م، ص 62، والضامن: نصوص محققة في علوم القرآن الكريم، ص 108.

14 - ينظر، السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، ج3، ص 78.

15 - البخاري: محمد بن إسماعيل أبو عبد الله (ت 256هـ)، صحيح البخاري، تحقيق د. مصطفى ديب البغا، ط3، 1407هـ-1987م، ج3، ص 1291، رقم: (3315).

16 - المصدر نفسه، ج4، ص 1909، رقم: (4706).

17 - ينظر، الضامن، نصوص محققة في علوم القرآن، ص 223-224.

18 - ينظر، ابن الجزري: محمد بن محمد بن يوسف (ت 833هـ)، غاية النهاية في طبقات القراء، مكتبة ابن تيمية، طبعة برجستراسر، 1351هـ-1932م، ج1، ص 163، وابن حجر: أحمد بن علي العسقلاني (ت 852هـ)، تهذيب التهذيب، دائرة المعارف النظامية، ط1، الهند، 1326هـ، ج1، ص 287.

19 - ينظر، الضامن: نصوص محققة في علوم القرآن، ص 249-250.

20 - ينظر، ابن مجاهد: أحمد بن موسى التميمي البغدادي (ت 324هـ)، السبعة في القراءات، تحقيق شوقي ضيف، دار المعارف، ط2، مصر، 1400هـ، ص 189، وابن زنجلة: عبد الرحمن بن محمد (ت 430هـ)، حجة القراءات، تحقيق سعيد الأفغاني، دار الرسالة، 1974م، ص 144، والضامن: نصوص محققة في علوم القرآن، ص 247.

21 - ينظر، ابن مجاهد: السبعة في القراءات، ص 168.

22 - ينظر، ابن مجاهد، السبعة في القراءات، ص 259، وابن زنجلة، حجة القراءات، ص 254، وابن الجزري: محمد بن محمد بن يوسف (ت 833هـ)، النشر في القراءات العشر،

تحقيق علي محمد الضباع، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ت)، ج2، ص 258، والضامن: نصوص محققة في علوم القرآن، ص 247.

23 - ينظر، ابن جني: أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي (ت 392هـ)، المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، الناشر: وزارة الأوقاف والمجلس الأعلى للشئون الإسلامية، 1420هـ-1999م، ج1، ص 344، والقيسي: مكي بن أبي طالب (ت 433هـ)، الإبانة عن معاني القراءات، تحقيق د. عبد الفتاح إسماعيل شلبي، دار النهضة، مصر، (د.ت)، ص 75، والضامن: نصوص محققة في علوم القرآن، ص 247-248.

24 - ينظر، ابن مجاهد: السبعة في القراءات، ص 233، والضامن: نصوص محققة في علوم القرآن، ص 248.

25 - ينظر، الضامن، مجلة العرب، ص 730.

26 - ينظر، المصدر نفسه، ص 736.

27 - ينظر، المصدر نفسه، ص 738.

28 - ينظر، مقاتل بن أبي سليمان (ت 150هـ)، الوجوه والنظائر في القرآن العظيم، تحقيق د. حاتم الضامن، مكتبة الرشد، ط2، الرياض، 1432هـ-2011م، ص 8.

29 - ينظر، المصدر نفسه، ص 8-9.

30 - قال الضامن: ينظر، الوجوه والنظائر في القرآن الكريم: هارون بن موسى، ص 31، والمغربي: يحيى بن سلام (ت 200هـ)، التصاريف، تحقيق هندي شلبي، 1980م، ص 117، والحيري: وجوه القرآن، ص 302، والدامغاني: الوجوه والنظائر لألفاظ كتاب الله العزيز، تحقيق محمد حسن أبو العزم، 1412هـ-1992م، ج2، ص 208، وغيرها من المصادر.

31 - ينظر، الضامن، الوجوه والنظائر في القرآن الكريم، لمقاتل بن أبي سليمان، ص 33.

32 - المصدر نفسه، ص 46-47.

33 - ينظر، ابن قتيبة: عبد الله بن مسلم الدينوري (ت 276هـ)، غريب القرآن، تحقيق أحمد صقر، دار الكتب العلمية، بيروت، 1398هـ-1978م، ص 36، والفيروز آبادي: محمد بن يعقوب (ت 817هـ)، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، تحقيق محمد علي النجار، لجنة إحياء التراث الإسلامي، مصر، 1412هـ-1992م، ج4، ص 194، والضامن: نصوص محققة في علوم القرآن، ص 83.

34 - ينظر، ابن التركماني: علي بن عثمان (ت 750هـ)، بهجة الأريب في بيان ما في كتاب الله العزيز من الغريب، تحقيق مرزوق علي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2002م، ص 366، والضامن: الوجوه والنظائر لمقاتل بن أبي سليمان، ص 99.

35 – الضامن: الوجوه والنظائر لمقاتل بن أبي سليمان، ص 118.
36 - المصدر نفسه، ص 270.
37 - ينظر، الوجوه والنظائر في القرآن الكريم، هارون بن موسى (ت 170هـ)، تحقيق د. حاتم الضامن، وزارة الأوقاف والإعلام العراقية، بغداد، 1409هـ-1988م، ص 7-14.

**References:**

1 - The Holy Quran.
2 - Al Fayrouz Abadi: Muhammad ibn Ya'qub (817AH), Basa'ir thawi al tamyiz fi lataif al-Kitab al-Aziz, edited by Muhammad Ali al-Najjar, Revival of Islamic Heritage Committee, Egypt, 1412AH-1992AD.
3 - Al Maghribi: Yahya ibn Salam (200AH), Al-Tasarif, edited by Hindi Shalabi, 1980.
4 - Al Qaisi: Makki ibn Abi Talib (433AH), Al-Ibana fi maani al qira'at, edited by Abd al-Fattah Ismail Shalabi, Dar al-Nahda, Egypt, (n. d).
5 - Al-Bukhari: Muhammad bin lsmail, (256AH), Sahih al-Bukari, edited by Dr Mustafa Dib Al-Bagha, 1407AH-1987AD.
6 - Al-Damghani: Al-Husayn ibn Muhammad (578AH), Al-Wajooh wa al-Nazair, edited by Muhammad Hassan Abul Azam, 1412AH-1992AD.
7 - Al-Dhamen: Nusus muhaqqaqa fi ulum al Quran al karim, published by the Ministry of Higher Education and scientific Research, Dar al Hikma press, Mosul, 1411AH-1999AD.
8 - Al-Hazimi: Muhammad ibn Musa, (584AH), Al-itibar fi al-nasakh wa al-mansukh min al-athar, Dar al-Ma'arif al-Ottomaniyya, Hyderabad, 1359AH.
9 - Al-Kafawi: Ayoub ibn Musa, (1094AH), Al kulliyat, edited by Adnan Darwish and Muhammad al-Masri, Al-Risala Foundation, Beirut, 1998.
10 - Al-Khatib: Abdul Karim, Min qdhaya al Qur'an, Dar al-Fikr al-Arabi, Cairo, 1973.
11 - Al-Nahhas: Ahmad ibn Muhammad, (338AH), Al-nasakh and al-mansukh, edited by Muhammad Abdul Salam Haroon, Al-Falah Library, Kuwait, 1408AH.
12 - Al-Suyuti: Abd al-Rahman ibn Abi Bakr, (911AH), Al-ittikan fi ulum al Qur'an, edited by Muhammad Ibrhim, 1394AH-1974AD.
13 - Ibn al-Jazari: Muhammad ibn Muhammad ibn Yusuf (833AH), Al-Nashr fi

al qira'at al ashr, edited by Ali Muhammad al-Dabagh, Dar al-Kutub al-Ilmiyya, Beirut, (n. d).

14 - Ibn al-Jazari: Muhammad ibn Yusuf, (833AH), Ghayat al nihaya fi tabaqat al qurra', Ibn Taymiyyah Library, Bergstasser 1351AH-1932AD.

15 - Ibn Faris: Ahmad bin Faris al-Razi (395AH), Mujim Maqais al-Lugha, edited by Abd al Salam Haroon, Dar al-Fikr, Beirut, 1399AH-1979AD.

16 - Ibn Hajar: Ahmad ibn Ali al-Asqalani, (852AH), Tahdhib al-Tahdhib, Dairat al maarif al Nizamiya, lndia, 1326AH.

17 - Ibn Hazm: Ali Ahmad al-Zahiri, (456AH), Al-nasakh wa al-mansukh fi al-Quran al-karim, Dar al Kutub al-Ilmiyyah, Beirut, 1140AH-1986AD.

18 - Ibn Jinni: Abu al-Fath Uthman ibn Jinni (392AH), Al-Muhtasib fi Tibyin wujuh Shawwad al-Qira'at wa al-Qur'an, Publisher: Ministry of Endowments and Supreme Council for Islamic Affairs, 1420AH-1999AD.

19 - Ibn Manzoor, Muhammad bin Makram, (711AH), Lisan al-Arab, Dar Sadir, Beirut, T.3, 1414AH.

20 - Ibn Mujahid: Ahmad ibn Musa al-Tamimi al-Baghdadi (324AH), The Seven Readings, edited by Shawqi Daif, Dar al-Maarif Egypt, 2nd edition, 1400AH.

21 - Ibn Qutaiba: Abdullah ibn Muslim al-Dinouri (276AH), Gharib al Qur'an, edited by Ahmad Saqr, Dar al-Kutub al-Ilmiya, Beirut, 1398AH-1978AD.

22 - Ibn Turkmeni: Ali ibn 'Uthman (750AH), Bahjah al-aribe fi Bayan ma fi kitab allah al-'Aziz mina al gharib, edited by Marzouk Ali, Al Haya al Misriyya al Amma li al Kitab, 2002.

23 - Ibn Zanjala: Abd al-Rahman ibn Muhammad (430AH), Hajjat al-Qira'at, edited by Said al-Afghani, Dar al-Risala, Beirut, 1974.

24 - Muqatil ibn Abi Suleiman (150AH), Al-Wujood wa al-Nazair fi al-Quran al-Azim, edited by Hatem Al-Damen, Al-Rushd Library, 2nd edition, Riyadh, 1432H-2011AD.